

برتراند رسل

تحليل العقل

ترجمة: عبد الكريم ناصيف

التكوين

تحليل العقل

برتراند رسل

تحليل العقل

ترجمة عبد الكريم ناصيف

التكوين

الطبعة الأولى 2016

هاتــف: 00963 112236468
فاكس: 00963 112257677
ص. ب: 11418، دمشق ـ سوريا
taakwen@yahoo.com

مدخل

هذا الكتاب نتيجة لمحاولة التوفيق بين اتجاهين، أحدهما في علم النفس والآخر في الفيزياء، أجد نفسي متعاطفاً معهما كليهما، رغم أنهما للوهلة الأولى قد يبدوان متناقضين. فمن جهة، كثير من علماء النفس، خاصة أنصار المدرسة السلوكية، يميلون لتبني ما يعتبر بالأساس موقفاً مادياً، كمادة منهج إن لم يكن مادة ميتافيزيق. إنهم يجعلون علم النفس يعتمد بشكل متزايد على علم الهيئة والمشاهدة الخارجية، ويميلون للتفكير بالمادة كشيء ما أكثر تماسكاً بكثير وأقل عرضة للشك من العقل، بينما الفيزيائيون، ولاسيما أينشتاين والأنصار الآخرون لنظرية النسبية، يجعلون «المادة» أقل وأقل مادية. عالمهم يتكون من وقائع تستمد منها المادة من خلال تركيب منطقي. فكل من يقرأ، مثلاً، كتاب الأستاذ إدينغتون «المكان، الزمان والجاذبية» سيرى أن المادية عتيقة ـ الطراز لم تعد تلقى دعماً من الفيزياء الحديثة. وأظن أن ما يتصف بقيمة ثابتة في نظر السلوكيين إنما هو الشعور بأن الفيزياء هي العلم الأكثر أساسية في الوجود الراهن. لكن هذا الموقف لا يمكن أن يدعى مادياً، إذ لم تعتبر الفيزياء، كما يبدو أنها هي الحالة، وجود المادة أمراً مفروغاً منه.

إن النظرة التي تبدو لي وكأنها توفق بين الاتجاه المادي لعلم النفس والاتجاه اللامادي لعلم الفيزياء هي نظرة وليم جيمس والواقعيين الأمريكيين الجدد، الذين يعتبرون أن «قوام» العالم ليس ذهنياً ولا مادياً، بل هو «مادة محايدة» يتركب منها كل منهما، في هذا

الكتاب سعيت لتطوير هذه النظرية بشيء من التفصيل فيما يخص الظواهر التي يعنى بها علم النفس.

شكري كله للأستاذ جون واطسون والدكتور ت.ب. نن لقراءة المخطوطة في مرحلة مبكرة ومساعدتي في الكثير من المقترحات القيمة، أيضاً للسيد آ. وولغموث لما قدمه لي من معلومات مفيدة جداً فيما يتعلق بالأدب الهام. كذلك، علي أن أعترف بمساعدة ناشر مكتبة الفلسفة هذه، الأستاذ موريهيد، للاقتراحات العديدة التي انتفعت بها.

لقد أنجز العمل على شكل محاضرات ألقيت في لندن وبكين على حد سواء فيما نشرت محاضرة واحدة هي المتعلقة بالرغبة في مجلة «أثينوم».

ثمة بعض الإشارات إلى الصين في هذا الكتاب، كلها كتبت قبل أن أذهب إلى الصين. ولا يقصد بها أن تؤخذ من قبل القارئ بالمعنى الدقيق جغرافياً. لقد استعملت كلمة «الصين» فقط كمرادف «البلد ناءٍ» حين أردت أن أضرب أمثلة عن أشياء غير مألوفة.

بكين

كانون الثاني 1921

محاضرة (1)

الانتقادات الحديثة للوعي

ثمة وقائع معينة اعتدنا أن ندعوها «ذهنية». من بينها يمكن أن نأخذ كنموذج الاعتقاد والرغبة. إن التعريف الدقيق لكلمة «ذهني» أو «عقلي» سينبثق، كما آمل، مع تقدم المحاضرات، أما في الوقت الحاضر، فإنني أعني به أية وقائع تدعى عموماً «ذهنية».

في هذه المحاضرات أود أن أحلل قدر استطاعتي ما الذي يجري فعلاً عندما نعتقد، مثلاً، أو نرغب. في المحاضرة الأولى هذه سأكون معنياً بتفنيد النظرية التي يعتقد بها على نطاق واسع، والتي كنت أنا نفسي أعتنقها: النظرية القائلة بأن جوهر كل شيء ذهني هو شيء ما خاص تماماً يدعى «الوعي» الذي يفهم إما على أنه علاقة مع الأشياء أو صفة غالبة للظواهر النفسية.

المبررات التي سأقدمها ضد هذه النظرية مستمدة بشكل أساسي من كتاب سابقين. وهناك نوعان من المبررات يقسمان محاضرتي إلى قسمين:

1) مبررات مباشرة مستمدة من التحليل وصعوباته.

2) مبررات غير مباشرة مستمدة من مراقبة الحيوان (علم نفس مقارن) والمجانين والمصابين بالهستيريا (تحليل نفسي).

قلة من الأشياء رسخت على نحو ثابت في الفلسفة العامة أكثر من التمييز بين العقل والمادة. فأولئك الذين ليسوا ميتافيزيقيين محترفين يرغبون في الاعتراف بأنهم لا يعرفون ما هو العقل فعلياً أو كيف

تتشكل المادة، لكنهم يظلون مقتنعين أن هناك فجوة غير قابلة للجسر بين الاثنين وأنهما كليهما يمتان لما هو موجود فعلاً في العالم. من جهة أخرى، غالباً ما يؤكد الفلاسفة أن المادة هي مجرد تحليل يتخيله العقل. وأن العقل أحياناً هو مجرد خصيصة من خصائص نوع معين من المادة. أولئك الذين يؤكدون أن العقل هو الحقيقة والمادة حلم شرير يدعون «بالمثاليين» ـ وهي الكلمة ذات المعنى المختلف في الفلسفة عن المعنى الذي نعرفه في الحياة العادية. وأولئك الذين يجادلون بأن المادة هي الحقيقة والعقل مجرد خصيصة من خصائص «البروتوبلازما» يدعون بـ«الماديين». إنهم نادرون بين الفلاسفة، لكنهم شائعون في مراحل معينة، بين رجال العلم. غير أن المثاليين والماديين والناس العاديين يتفقون على نقطة واحدة: أنهم يعرفون على نحو كافٍ ما يقصدون بكلمتي «عقل» و«مادة»، بحيث يكون بإمكانهم أن يجروا جدلهم على نحو مفهوم. لكن تماماً في هذه النقطة، التي اتفقوا عليها جميعاً يبدو لي أنهم كلهم كانوا على خطأ.

إن القوام الذي يتكون منه عالم تجربتنا هو، في اعتقادي، لا عقل ولا مادة، بل شيء ما أكثر بدائية من أي منهما. فكلا العقل والمادة، على ما يبدو، مركبان، والقوام الذي يتركب منه كلاهما، بمعنى ما، يقع بين الاثنين أو بمعنى آخر، فوق الاثنين كليهما، مثل سلف مشترك. فيما يخص المادة، قدمت مبرراتي لهذه النظرة في مناسبات سابقة ولن أكررها الآن. لكن مسألة العقل أكثر صعوبة، وهذه المسألة هي التي أقترح مناقشتها في هذه المحاضرات. إن قدراً كبيراً مما سيتعين علي قوله ليس أصيلاً، والحقيقة، الكثير من الأعمال الحديثة، في مختلف الميادين، تميل لتبيان ضرورة نظريات كتلك التي سأناصرها. طبقاً لذلك، وفي هذه المحاضرة، سأحاول أن أقدم وصفاً موجزاً لمنظومات من الأفكار سيجري ضمنها بحثنا.

وإذا كان هناك من شيء يمكن قوله، في التقدير العام لتمييز العقل، فذلك الشيء هو «الوعي». إننا نقول إننا «واعون» لما نرى ونسمع، لما نتذكر، وكذلك لأفكارنا ومشاعرنا. ومعظمنا يعتقد أن الطاولات والكراسي «لا تعرف الوعي». بل نظن أننا عندما نجلس على كرسي، نكون واعين لجلوسنا ذاك، لكن الكرسي لا يعي ذلك الجلوس، ولا يمكن للحظة من الزمن الشك في أننا على صواب في اعتقادنا أن هناك فارقاً ما بيننا وبين الكرسي في هذا المجال: إذ يمكن أن يؤخذ الكثير كحقيقة وكمعطى لبحثنا، لكن حالما نحاول أن نقول ما هو الفارق بالضبط، نقع في الحيرة والارتباك. هل «الوعي» نهائي وبسيط، شيء ما يجب قبوله والتفكير به فقط؟ أم هو شيء مركب ربما يمكن بطريقتنا في التصرف بحضور الأشياء أو، بالتناوب، بوجود أشياء فينا تدعى «الأفكار» لها علاقة معينة بالأشياء رغم أنها مختلفة عنها وتمثلها بصورة رمزية فقط؟ أسئلة كهذه ليس من السهل الإجابة عليها، لكن إلى أن تتم الإجابة، لا يمكننا أن نعترف بأننا نعرف ما نعني بالقول إن لدينا «وعياً».

قبل إلقاء نظرة على النظريات الحديثة، دعونا ننظر أولاً إلى الوعي من وجهة نظر علم النفس التقليدي، نظراً لأن هذا يجسد النظرات التي تحدث بشكل طبيعي عندما نبدأ التأمل بالموضوع. لهذا الغرض، لنلق، مبدئياً، نظرة على الطرق المختلفة لكوننا نمتلك وعياً.

أولاً، هناك طريق **الإدراك الحسي**، فنحن ندرك حسياً وجود الطاولات والكراسي، الخيول والكلاب، أصدقائنا، حركة السير في الشارع ـ أي باختصار أي شيء ندركه من خلال حواسنا. هنا، أترك جانباً في الوقت الحاضر، مسألة ما إذا كان الإحساس الصرف يجب النظر إليه كشكل من أشكال الوعي أم لا: ما أتكلم عنه الآن هو الإدراك

الحسي، حيث، طبقاً لعلم النفس التقليدي، نتجاوز فيه مسألة الإحساس بالشيء الذي يمثله، فعندما تسمع حماراً ينهق، لا تسمع ضجة فقط، بل تدرك أنها بسبب حمار، وحين ترى طاولة، لا ترى سطحاً ملوناً وحسب، بل تدرك أنه صلب. إضافة هذه العناصر التي تتجاوز الإحساس الخام يقال إنها تشكل الإدراك الحسي ولسوف يتعين علينا أن نقول المزيد حول هذا الموضوع في مرحلة لاحقة. أما الآن فإنني معني فقط بأن ألحظ أن إدراك الأشياء حسياً هو أحد الأمثلة الأشد وضوحاً لما يدعى «بالوعي». فنحن نعي أي شيء ندركه حسياً.

يمكننا أن نأخذ إثر ذلك طريق الذاكرة. فإذا ما عمدت لتذكر ما فعلته هذا الصباح، يكون ذلك شكلاً من الوعي مختلفاً عن الإدراك الحسي، نظراً لأنه يتعلق بالماضي، وهناك مشاكل مختلفة فيما يتعلق بالكيفية التي يمكننا بها أن نكون واعين الآن ما لم يعد موجوداً بعد. هذا سيعالج عرضياً عندما نصل إلى تحليل الذاكرة.

وإنها لمرحلة سهلة الانتقال من الذاكرة إلى ما يدعى بـ«الأفكار» ـــ ليس بالمعنى الأفلاطوني بل بمعنى لوك، بيركلي وهيوم، الذي تكون فيه ضد «الانطباعات». إن بإمكانك أن تكون واعياً لوجود صديق إما من خلال رؤيته أو التفكير به، ومن خلال «التفكير» يمكن أن تكون واعياً لوجود أشياء ليس باستطاعتك أن تراها، كالعرق البشري أو علم الهيئة. إن «التفكير» بأضيق معنى له هو ذلك الشكل من الوعي الذي يكمن في الأفكار باعتبارها ضد الانطباعات أو الذكريات المحض.

يمكننا أن نختتم قائمتنا الأولية هذه بـ«الاعتقاد» الذي نعني به تلك الطريقة التي تكون فيها واعياً والتي يمكن فيها أن تكون على حق أو على باطل. إذ نقول إن إنساناً ما «واعٍ لكونه يبدو أحمق» وهو ما نقصد به أنه يعتقد أنه أحمق وهو ليس مخطئاً في هذا الاعتقاد. هذا

شكل من الوعي يختلف عن أي من الأشكال السابقة. إنه الشكل الذي يقدم «المعرفة» بالمعنى الأدق للكلمة وكذلك الخطأ. إنه، ظاهرياً، على الأقل، أكثر تعقيداً من الأشكال السابقة لوعينا، رغم أننا سنجد أنها ليست منفصلة كثيراً عنه، كما قد تبدو.

إلى جانب هذه الطرق لكونك واعياً، ثمة أشياء أخرى تدعى عادة «ذهنية» مثل الرغبة، السرور والألم، هذه تثير مشاكل خاصة بها، ولسوف نتطرق لها في المحاضِرة (3). لكن أصعب المشاكل إنما هي تلك التي تنشأ بخصوص الطرق المتعلقة بكونك «واعياً». هذه الطرق، حين تؤخذ معاً، تدعى العناصر «الإدراكية» في العقل وهذه هي التي ستشغلنا أكثر في المحاضرات التالية.

ثمة عنصر واحد يبدو بكل وضوح مشتركاً بين مختلف طرق الوعي وهو أنها كلها موجهة إلى أشياء. إننا واعون «لـ» شيء ما. والوعي، كما يبدو، شيء أما ما نعيه فهو شيء آخر. إذ ما لم يتعين علينا أن نقبل بالنظرة القائلة إننا لا يمكن أبداً أن نكون واعين لأي شيء خارج أذهاننا، لا بد من أن نقول إن الشيء موضوع الوعي لا ضرورة لأن يكون ذهنياً، رغم أن الوعي يجب أن يكون. (أنا أتكلم هنا ضمن دائرة المعتقدات التقليدية، ولا أعبر عن معتقداتي). هذا التوجه نحو الشيء ينظر إليه عموماً على أنه نموذجي بالنسبة لكل شكل من أشكال الإدراك، وأحياناً بالنسبة للحياة الذهنية كلياً. يمكننا أن نميز بين اتجاهين مختلفين في علم النفس التقليدي. فهناك من ينظرون إلى الظواهر الذهنية ببساطة، تماماً كما ينظرون إلى الظواهر المادية. هذه المدرسة من علماء النفس تميل لعدم التوكيد على الشيء. من جهة أخرى، هناك من يتركز اهتمامهم المبدئي على الحقيقة الظاهرة وهي أنا نمتلك معرفة، وأن هناك عالماً يحيط بنا ونحن واعون له. هؤلاء

الناس يهتمون بالعقل من حيث علاقته بالعالم، ومن حيث المعرفة باعتبارها، إن تكن حقيقة واقعة، فهي حقيقة غامضة. اهتمامهم بعلم النفس يتركز بشكل طبيعي على علاقة الوعي بموضوعه، وهي المشكلة التي تمت، على نحو خاص، لنظرية المعرفة. يمكننا أن نأخذ مؤلفاً من الأفضل والأكثر نموذجية لممثلي هذه المدرسة، ألا وهو عالم النفس النمساوي، بريتانو الذي يعد كتابه «علم النفس من وجهة النظر التجريبية»، رغم أنه نشر عام 1874، ذا تأثير حتى اليوم ولقد كان نقطة ـ انطلاق لقدر كبير من العمل المثير للاهتمام. إنه يقول: «كل ظاهرة نفسية تتميز بما دعاه السكولاستيون في العصور الوسطى باللاوجود القصدي (وكذلك الذهني) للشيء، وما يمكن أن ندعوه نحن، رغم أنه ليس بتعابير غير غامضة تماماً، علاقة بالمضمون، توجهاً نحو شيء (وهو ما ينبغي ألا يفهم هنا على أنه حقيقة) أو موضوعية ظاهرة. فالكل يحتوي شيئاً بذاته كشيء، رغم أن كلاً منها لا يكون بالطريقة نفسها، كما هي الحال في تقديم شيء ما يتم تقديمه، في الحكم على شيء ما يعترف به أو يرفض، في حب شيء ما هو موضع حب، وفي كراهية ما هو موضع كراهية، وفي الرغبة بما هو موضع رغبة وهلم جراً.

هذا اللاوجود القصدي هو حصراً خاص بالظواهر النفسية. إذ ما من ظاهرة مادية تبدي شيئاً مماثلاً. وهكذا يمكننا أن نحدد الظواهر النفسية بالقول إنها ظواهر تحوي عن قصد شيئاً بذاتها».

النظرة التي تم التعبير عنها هنا، هي أن العلاقة بالشيء ميزة نهائية وغير قابلة للاختزال من مزايا الظواهر الذهنية وهي الميزة التي سأكون معنياً بمناقشتها، إنني، مثل بريتانو، مهتم بعلم النفس، ليس من أجل سواد عينيه كثيراً، بل من أجل الضوء الذي يمكن أن يلقيه على

مشكلة المعرفة. فحتى وقت قريب كنت أعتقد، كما كان هو يعتقد، أن الظواهر الذهنية تتصف بعلاقة أساسية بالأشياء، إلا ربما في حالة السرور والألم. أما الآن فلم أعد أعتقد بهذا، حتى في حالة المعرفة، ولسوف أحاول أن أجعل أسبابي الداعية لهذا الرفض واضحة مع التقدم في هذا العمل. إذ يجب أن يكون واضحاً عند النظرة الأولى أن تحليل المعرفة يصبح أكثر صعوبة بالرفض، لكن البساطة الظاهرية لنظرة بريتانو للمعرفة، سيتبين، إن لم أكن مخطئاً، أنها غير قادرة على توكيد ذاتها سواء حيال التدقيق التحليلي أو حيال حشد الحقائق الكامنة في التحليل النفسي وعلم نفس الحيوان. هنا، ليس بودي أن أستصغر المشاكل. بل فقط سألاحظ، بنوع من استباق أعمالنا المستقبلية، أن التفكير، كيفما كان تحليله، هو بحد ذاته شاغل ممتع، وأنه لا يوجد عدو للتفكير أشد فتكاً من البساطة الزائفة. إن التجوال، سواء في العالم الذهني أو المادي، هو متعة، كما أن من المستحسن أن نعلم أن هناك، في العالم الذهني على الأقل، بلداناً شاسعة ما تزال غير مكتشفة البتة.

النظرة التي يعبر عنها بريتانو كانت موضع اعتقاد عام تماماً وقد عمل على تطويرها الكثير من الكتاب، من بينهم، كمثال، خليفته النمساوي مينونغ. فحسب رأيه هناك ثلاثة عناصر تتعلق بالتفكير بشيء ما، هذه الثلاثة يدعوها الفعل، المضمون والشيء. الفعل هو نفسه في أية حالتين من حالات الوعي ذاته. مثال على ذلك، إذا ما فكرت بسميث أوبراون، فإن فعل التفكير بحد ذاته، متماثل تماماً في كلتا الحالتين. لكن مضمون تفكيري، وهو الواقعة الخاصة التي تجري في عقلي، تكون مختلفة عندما أفكر بسميث عنها عندما أفكر ببراون. فالمضمون، كما يناقش مينونغ، لا ينبغي خلطه بالشيء، نظراً لأن المضمون لا بد أن يكون موجوداً في ذهني في اللحظة التي يجري

فيها التفكير، في حين لا يكون ثمة حاجة لمثل هذا بالنسبة للشيء. إذ قد يكون هذا شيئاً ما في الماضي أو المستقبل، كما قد يكون مادياً لا ذهنياً. وقد يكون مجرداً، كالمساواة مثلاً، أو يمكن حتى أن يكون شيئاً مناقضاً ـ لذاته، كالمربع الدائري مثلاً، لكن في هذه الحالات كلها، كما يجادل، يوجد المضمون عندما يوجد التفكير وهو ما يميزه، كواقعة عن أي تفكير آخر.

لكي نجعل هذه النظرية ملموسة، دعنا نفترض أنك تفكر بكنيسة القديس بولس. حينذاك، وبحسب مينونغ، علينا أن نميز ثلاثة عناصر، هي بالضرورة مجتمعة، تشكل التفكير الواحد. العنصر الأول هو فعل التفكير الذي يكون تماماً مثله عندما نفكر بأي شيء آخر. بعدئذ هناك ما يجعل ماهية التفكير مخالفة لأنواع أخرى من التفكير، وهذا هو المضمون. أخيراً، هناك كنيسة القديس بولس، وهو موضوع تفكيرك. هنا يجب أن يكون فرق بين مضمون التفكير وما يدور حوله، نظراً لأن التفكير يجري الآن وهنا، في حين أن ما يدور حوله لا يمكن أن يكون كذلك.

من هنا، يتضح أن التفكير لا يتطابق مع كنيسة القديس بولس. هذا على ما يبدو يبين أننا يجب أن نميز بين المضمون والشيء. لكن، إن كان مينونغ على صواب، لا يمكن أن يكون هناك تفكير بدون وجود شيء. والرابطة بين الاثنين جوهرية. إذ يمكن أن يوجد الشيء بدون تفكير، لكن لا يوجد تفكير بدون شيء. والعناصر الثلاثة من فعل، مضمون وشيء كلها مطلوبة لكي تشكل الواقعة المنفردة التي تدعى التفكير بكنيسة القديس بولس.

تحليل التفكير أعلاه، رغم أنني أعتقد أنه خطأ، مفيد جداً باعتبار أنه يقدم لنا مخططاً يمكن مناقشة النظريات الأخرى من خلاله. ولسوف أذكر في البقية الباقية من هذه المحاضرة، باختصار النظرة التي أؤيدها

وأوضح كم هي مختلفة عن النظرات الأخرى، التي نمت منها نظرتي نتيجة تعديل التحليل ثلاثي العناصر من فعل، مضمون وشيء.

الانتقاد الأول الذي يتعين علي أن أوجهه هو أن «الفعل» على ما يبدو، غير ضروري ومتخيل، فواقعة مضمون التفكير تشكل واقعة التفكير، إذ لا يمكنني، تجريبياً، أن أكتشف أي شيء مطابق للفعل المفترض، كما لا يمكنني، نظرياً أن أرى أنه لا مناص منه. إننا نقول: «أنا أفكر بكذا وكذا»، هذه الكلمة «أنا» توحي بأن التفكير فعل يقوم به شخص. أما فعل مينونغ فهو أثر للذات أو ما كان ذات مرة النفس ذات الدم الكامل. كما يفترض أن أنواع التفكير لا تأتي وتذهب فقط بل هي بحاجة لشخص يقوم بها. الآن، صحيح، بالطبع أن أنواع التفكير يمكن أن تجمع في حزم بحيث تكون حزمة من هذه الحزم تفكيري والأخرى تفكيرك والثالثة تفكير السيد جونز. لكنني أظن أن الشخص ليس عنصراً في الفكرة المنفردة: إنه بالأحرى يتشكل من علاقات الأفكار مع بعضها بعضاً ومع الجسم. هذه مسألة كبيرة ولا تعنينا في الوقت الحاضر بكليتها. كل ما يعنيني الآن هو أن الأشكال النحوية «أنا أفكر»، «أنت تفكر»، و«السيد جونز يفكر» مضللة إذا ما نظرنا إليها باعتبارها تدل على تحليل التفكير المنفرد. إذ من الأفضل أن نقول: «هو يفكر بي» مثلما نقول «هي تمطر هنا» أو يظل الأفضل القول: «هناك تفكير بي». وذلك ببساطة على أساس ما يدعوه مينونغ الفعل في عملية التفكير لا يمكن اكتشافه تجريبياً أو استنتاجه منطقياً مما يمكن أن نشاهده.

نقطة الانتقاد الثانية تتعلق بعلاقة المضمون بالشيء، فإرجاع أنواع التفكير إلى الأشياء ليس، باعتقادي، هو الشيء الجوهري المباشر البسيط الذي يقدمه برينتانو ومينونغ ككينونة. بل يبدو لي أنه مشتق ويكمن إلى حد كبير في «الاعتقاد»: الاعتقاد بأن ما يشكل التفكير

يرتبط بعناصر أخرى متنوعة تشكل معاً الشيء. لنقل مثلاً إن لديك تصوراً عن كنيسة القديس بولس أو مجرد كلمة القديس بولس في رأسك. إنك تعتقد مهما يكن ذلك غامضاً ومبهماً، أن هذا مرتبط بما يمكنك أن ترى إذا ما ذهبت إلى كنيسة القديس بولس أو ماذا ستشعر إذا ما لمست جدرانها، فذلك مرتبط أكثر بما يراه الآخرون ويشعرون به، مع الصلوات والكاهن المسؤول واجتماع رجال الكنيسة والسيد كريستوفر رين. هذه الأشياء ليست مجرد أفكار تخصك، بل إن تفكيرك ذو علاقة بها وأنت تعيها على نحو يزيد أو ينقص. وعي هذه العلاقة هو فكرة أبعد وتشكل شعورك بأن الفكرة الأصلية كان لها «شيء» أو موضوع. لكن في التخيل الصرف، يمكنك أن تتوصل إلى أفكار مشابهة تماماً دون تلك الاعتقادات المرافقة، وفي هذه الحالة لا يكون لأفكارك أشياء أو يبدو أن لها ذلك. بالتالي، في أمثلة كهذه، يكون لديك مضمون دون أن يكون لديك شيء. من جهة أخرى، عندما تراه أو تسمعه، سيكون أقل تضليلاً أن تقول إن لديك شيئاً بدون مضمون، نظراً لأن ما تراه أو تسمعه هو فعلاً جزء من العالم المادي، رغم أنه ليس مادة بالمعنى الفيزيائي. بالتالي، فإن مسألة العلاقة برمتها ما بين الوقائع الذهنية والأشياء تغدو معقدة جداً ولا يمكن أن تحل باعتبارها ترجع إلى الأشياء باعتبارها جوهر الأفكار. على أن الملاحظات المذكورة أعلاه هي مجرد ملاحظات أولية سيتم التوسع فيها لاحقاً.

وإذا ما تكلمنا بمصطلحات عامة غير فلسفية، يمكننا القول إن مضمون التفكير يفترض أنه شيء ما في رأسك عندما تفكر بالفكرة، بينما الشيء هو عادة شيء ما في العالم الخارجي. كما يعتقد أن معرفة العالم الخارجي تتشكل من خلال العلاقة بالشيء، في حين تكون المعرفة مختلفة عما تعرفه وهي حقيقة ترجع إلى الحقيقة القائلة بأن

المعرفة تأتي عن طريق المضامين. يمكننا أن نبدأ بذكر الفرق بين الواقعية والمثالية طبقاً لهذا التضاد بين المضامين والأشياء. فإذا ما تكلمنا بصورة عامة وتقريبية تماماً، يمكننا القول إن المثالية تميل لكتم الشيء بينما تميل الواقعية لكتم المضمون. طبقاً لذلك، تقول المثالية لا شيء يمكن معرفته إلا الأفكار وكل الواقع الذي نعرفه هو ذهني، في حين تقول الواقعية إننا نعرف الأشياء مباشرة، من خلال الإحساس بالتأكيد، وربما أيضاً من خلال الذاكرة والتفكير. أما المثالية فلا تقول إنه ما من شيء يمكن معرفته يقع ما بعد التفكير الحالي بل تؤكد أنه سياق الاعتقاد الغامض الذي نتكلم عنه بالارتباط مع كنيسة القديس بولس ينقلك فقط إلى أفكار أخرى وليس لأي شيء يختلف جذرياً عن الأفكار. صعوبة هذه النظرة تكمن في ما يخص الإحساس، إذ يبدو وكأنها تدخلنا في تماس مباشر مع العالم الخارجي. لكن طريقة بيركلي في مواجهة هذه الصعوبة مألوفة إلى درجة لا أجد أن هناك حاجة للتوسع فيها هنا. على أنني سأعود إليها في محاضرة لاحقة ولسوف ألاحظ فقط، في الوقت الراهن أنه لا يوجد، على ما يبدو، أسس صالحة للنظر في ما نرى ونسمع على أنه ليس جزءاً من العالم الطبيعي.

من جهة أخرى، وكقاعدة، يكتم الواقعيون المضمون ويؤكدون أن التفكير يتكون إما من فعل وشيء فقط أو من شيء فقط. ولقد كنت في الماضي واقعياً وسأظل واقعياً فيما يخص الإحساس، لكن ليس فيما يخص الذاكرة أو التفكير، كما سأحاول أن أفسر ما يبدو لي أنه المبررات الخاصة بمختلف أنواع الواقعية والمضادة لها.

تعترف المثالية الحديثة بأنها لا تقتصر إطلاقاً على التفكير الحالي أو المفكر الحالي فيما يتعلق بمعرفتها. والحقيقة أنها تجادل بأن العالم

متعضٍ جداً وذو ذيل كالحمامة، بحيث يمكن الاستدلال من أي جزء منه على الكل، مثلما يمكن الاستدلال من عظم واحد على الهيكل العظمي برمته لحيوان منقرض. لكن المنطق الذي يمكن بواسطته إثبات هذه الطبيعة العضوية المفترضة للعالم بصورة اسمية، يظهر للواقعيين، كما هو بالنسبة لي، على أنه خاطئ. إنهم يناقشون بأننا إن لم نستطع معرفة العالم المادي مباشرة، فإننا لا نستطيع أن نعرف حقاً أي شيء خارج أذهاننا. وبقية العالم يمكن أن تكون مجرد حلم. هذه نظرة موحشة، لذلك هم يبحثون عن طرق للهروب منها. طبقاً لذلك يؤكدون أننا في المعرفة نكون على تماس مباشر مع الأشياء التي يمكن أن تكون، وعادة تكون، خارج أذهاننا، لا شك أنهم يُدفعون إلى هذه النظرة، في المقام الأول، من خلال الانحراف، وبالتحديد من خلال الرغبة في التفكير في أنهم يستطيعون أن يعرفوا وجود عالم خارج أنفسهم لكن علينا ألا نفكر بما قادهم للرغبة بهذه النظرة، بل بما إذا كانت حججهم الخاصة بها صالحة أم لا.

ثمة نوعان مختلفان للواقعية، وذلك بحسب الاعتقاد أن التفكير يتألف من فعل وشيء أو من شيء فقط. صعوباتهما مختلفة، لكن ما من أي منهما تبدو نظرته قابلة للدفاع عنها كلياً. لنأخذ، من أجل التحديد، تذكر واقعة ماضية. إذ طالما يحدث الفعل، لا يسبب هذا أي صعوبة. إن فعل التذكر يحدث الآن، وله حسب هذه النظرة، علاقة أساسية ما بالواقعة الماضية التي تتذكرها. منطقياً، ليس هناك اعتراض على هذه النظرية، لكن هناك الاعتراض الذي تحدثنا عنه سابقاً، وهو أن الفعل يبدو خيالياً ولا يمكن كشفه بالمراقبة. من جهة أخرى، إذا ما حاولنا أن نشكل ذكرى بدون فعل، سننساق إلى المضمون، نظراً لأنه لا بد من أن يكون لدينا شيء ما يحدث الآن، باعتباره مقابلاً للواقعة التي حدثت في الماضي. بالتالي، عندما نرفض

الفعل الذي أفكر أن علينا أن نرفضه، نساق إلى نظرية الذاكرة التي هي أكثر قرباً إلى المثالية. مع ذلك، هذه الحجج لا تنطبق على الإحساس. فعلى ما أظن، الإحساس على نحو خاص هو الذي ينظر إليه من قبل أولئك الواقعيين الذين يقولون بالشيء وحده فقط. أما نظراتهم، التي توجد بصورة رئيسية في أمريكا، فمستمدة، إلى حد كبير من وليم جيمس. لكن قبل المضي أبعد، سيكون من المستحسن أن نلقي نظرة على العقيدة الثورية التي كان يناصرها. هذه العقيدة، باعتقادي، تتضمن حقيقة مهمة جداً، وما يتعين علي أن أقوله سيكون إلى حد كبير من وحيها. المنطلق الأول لنظرة وليم جيمس مقالة بعنوان: «هل الوعي موجود؟» في هذه المقالة يشرح كيف ما كان يدعى عادة بالروح تمت تصفيته إلى أن بات «الأنا المتعالي» الذي يقول: «إنه يخفف نفسه إلى أن يصبح حالة شبحية تماماً، لكونها فقط اسماً لحقيقة مفادها أن «محتوى» التجربة معروف. إنها تفقد الشكل الشخصاني والفعالية ـ فهذه تتجاوز المحتوى ـ وتصبح كما يمكن أن يقال، هي بذاتها لا شيء على الإطلاق. وأعتقد (كما يتابع) أن «الوعي» عندما يتحول ذات مرة إلى هذه الحالة من الشفافية الخالصة، يكون على حافة الاختفاء كلياً. إنه نوع من اللاشيء وليس له حق في أن يكون له مكانة بين المبادئ الأولى. ومن يتعلقون به إنما يتعلقون بالصدى المحض، تلك البقية الباقية والواهية مما ظل بعد اختفاء الروح في هواء الفلسفة.

ثم يشرح أن هذا ليس تغيراً مفاجئاً في آرائه، فيقول: «منذ عشرين سنة مضت وأنا أشك بالوعي على أنه كينونة. ومنذ سبع أو ثماني سنوات اقترحت عدم وجوده لطلابي ثم حاولت أن أعطيهم مكافئاً واقعياً من وقائع التجربة. والآن يبدو لي أن الساعة قد حانت لأن أنبذه صراحة وبصورة شاملة».

اهتمامه الثاني هو أن يجلو جو المفارقة، لأن جيمس لم يكن يرغب في أن يكون مفارقياً. فيقول: «لا شك أن الأفكار موجودة». ما أقصده فقط هو أن أنكر أن الكلمة تعني الكينونة، بل أن أصر وبشكل توكيدي أشد على أنها تعني الوظيفة. ما أقصده هو أنه لا يوجد هناك مادة أو ماهية أصلية للكينونة، تتقابل مع تلك التي تتكون منها أشياؤنا المادية والتي تصنع منها أفكارنا عنها، لكن، هناك وظيفة للتجربة التي تؤديها الأفكار، وللأداء الذي تثار منه صفة الكينونة هذه. تلك الوظيفة هي أن نعرف».

نظرة جيمس هذه هي أن المادة الخام التي تكون منها العالم ليست من نوعين، أحدهما مادة والآخر عقل، بل هي مرتبة بأنماط مختلفة من خلال علاقاتها البينية، بحيث أن بعض الترتيبات يمكن أن تدعى ذهنية في حين يمكن دعوة بعضها الآخر مادية.

بعدئذ يقول: أطروحتي هي أننا إذا ما بدأنا بافتراض أن هناك مادة أولية واحدة فقط في العالم، مادة يتركب منها كل شيء، وإذا ما دعونا تلك المادة «الوجود الصرف»، حينذاك يمكن للمعرفة أن تفسر بسهولة باعتبارها نوعاً خاصاً من علاقة الواحد بالآخر، بحيث يمكن لأقسام الوجود المحض أن تدخل فيه. العلاقة ذاتها هي جزء من الوجود المحض، وأحد «مصطلحاته» يصبح الذات أو حامل المعرفة، أو العارف، فيما يصبح الآخر الموضوع أو الشيء المعروف».

ثم بعد ذكر ثنائية الذات والموضوع التي نعترض أنها تشكل الوعي، يتابع مؤكداً أن «التجربة، باعتقادي ليس لها ثنائية داخلية، وفصلها إلى وعي ومضمون يأتي، ليس عن طريق الطرح، بل عن طريق الجمع».

إنه يوضح مقصده بمثال الدهان كما يظهر لدى بائع الدهان، وكما يظهر في اللوحة: في الحالة الأولى هو «مادة للبيع» فقط، بينما في الثانية «يؤدي وظيفة روحانية». تماماً هكذا أؤكد (يتابع الرجل) أن قسماً معيناً وغير مجزأ من التجربة، حين يؤخذ في سياق المترابطات، يلعب دور العارف لحالة الذهن، «للوعي»، بينما، في سياق مختلف، يلعب القسم غير المجزأ نفسه من التجربة دور الشيء المعروف. دور «المضمون» الموضوعي، أي بعبارة أخرى، في المجموعة الأولى يمثل دور التفكير وفي الأخرى دور الشيء.

وهو لا يعتقد بتقنية التفكير المباشرة المفترضة إذ يقول: «لتكن الحالة ما تكون لدى الآخرين فإنني على ثقة مثلما أنا على ثقة من أي شيء، أن تيار التفكير في ذاتي (وهو ما أميزه بصورة مؤكدة كظاهرة) عبارة فقط عن اسم غير مدروس لما يتكشف، حين يتم تفحصه، عن أنه يتكون بشكل أساسي من تيار تنفسي. فعبارة «أنا أفكر» التي قالها «كانت» والتي يجب أن تكون قادرة على أن تصاحب كل أشيائي، هي مثل عبارة: «أنا أتنفس» التي تصاحبها آلياً».

النظرة ذاتها «للوعي» كان منطلقها المقالة التالية وعنوانها «عالم التجربة المحض». إن استخدام عبارة «التجربة المحض» في كلتا المقالتين تشير إلى التأثير الباقي للمثالية. «فالتجربة» مثل «الوعي» يجب أن تكون نتاجاً وليس جزءاً من المادة الأولية للعالم ولا بد أن تكون ممكنة، إن كان جيمس على صواب في تضميناته الأساسية، وهي أن المادة نفسها تقريباً، إنما بترتيب مختلف، لا تؤدي إلى حدوث أي شيء يمكن أن يدعى «تجربة». هذه الكلمة أسقطها الواقعيون الأمريكان، ونذكر منهم على نحو خاص الأستاذ ر.ب. بيري من هارفارد والسيد إدوين هولت. اهتمامات هذه المدرسة

تنصب عموماً على الفلسفة العامة وفلسفة العلوم. أكثر من علم النفس. وقد استمدوا دفعاً قوياً من جيمس لكن كان لديهم اهتمام أكثر بالمنطق والرياضيات والجانب المجرد من الفلسفة. إنهم يتكلمون عن كيانات «محايدة» باعتبارها المادة التي يتركب منها كل من العقل والمادة على حد سواء. وهكذا يقول هولت: «إذا كانت مصطلحات ومقترحات المنطق يجب أن تضفى عليها الصفة المادية، فهي كلها من مادة واحدة بالضبط، يمكن أن نطلق عليها، ربما، الاسم الأقل خطراً وهو «المادة المحايدة». أما علاقة المادة المحايدة بالمادة والعقل، فلسوف نلقي عليها الآن نظرة مطولة إلى حد ما.

إن اعتقادي ـ الذي ستظهر أسبابه في المحاضرات اللاحقة ـ هو أن جيمس محق في رفضه الوعي ككينونة وأن الواقعيين الأمريكان محقون جزئياً، لكن ليس كلياً في اعتبار العقل والمادة يتكونان من مادة ـ محايدة إذا ما عزلناها لا تكون ذهنية ولا مادية. ولسوف أتبنى هذه النظرية فيما يتعلق بالأحاسيس. فما نسمعه أو نراه يمت لعلم النفس وكذلك للفيزياء. لكنني أقول إن الصور تمت فقط للعالم المادي. فهناك، كما يبدو لي، بشكل أولي أنواع مختلفة للقوانين السببية بعضها يمت للفيزياء، وبعضها الآخر لعلم النفس. فقانون الجاذبية، مثلاً، هو قانون فيزيائي، بينما قانون الترابط هو قانون علم نفس. الأحاسيس تخضع لكلا النوعين من القوانين ولذلك هي «محايدة» حقاً بالمعنى الذي قصده هولت. لكن الكيانات التي تخضع فقط لقوانين الفيزياء أو لقوانين علم النفس فقط، فليست محايدة، بل يمكن أن تدعى بالتسلسل مادية خالصة وذهنية خالصة. لكن حتى تلك التي هي ذهنية خالصة لا يكون لها مرجعية جوهرية للأشياء التي يخصصها لها بريتانو والتي تشكل جوهر «الوعي» كما يفهم عادة. لكن الآن حان الوقت لأن ننتقل إلى اتجاهات حديثة أخرى معادية للوعي».

هناك مدرسة في علم النفس تدعى «السلوكية» التي يعد أبرز من يمثلها هو الأستاذ جون واطسون، وهو سابقاً من جامعة جون هوبكينز. إلى هذه المدرسة يمت أيضاً، بالإجمال، الأستاذ جون ديوي الذي كان، مع جيمس والدكتور شيلر، أحد المؤسسين الثلاثة لمذهب النفعية. نظرة السلوكيين هي أنه لا يمكن معرفة شيء إلا من خلال المشاهدة الخارجية، وينكرون كلياً أن يكون هناك مصدر منفصل للمعرفة يدعى «الاستبطان» الذي يمكننا من خلاله أن نعرف أشياء تتعلق بنا نحن أنفسنا والتي لا يمكن مشاهدتها لدى الآخرين. فهم لا ينكرون بشكل مطلق أن كل أنواع الأشياء يمكن أن تمر في أذهانا: بل يقولون فقط إن أشياء كهذه، إن وقعت، ليست عرضة للمراقبة العلمية ولذلك لاتهم على النفس كعلم. كذلك يقولون، علم النفس كعلم معني فقط بالسلوك، أي بما نفعل ونتصرف. وهذا وحده، كما يجادلون، يمكن أن يكون موضع مراقبة دقيقة. كما يقولون لنا، ما إذا كنا نفكر في غضون ذلك أم لا يمكن معرفته، وفي مراقبتهم لسلوك الكائنات البشرية، لم يجدوا حتى الآن أي دليل على التفكير. صحيح، نحن نتكلم كثيراً ونتصوره أننا في فعلنا ذلك نبين أننا يمكن أن نفكر، لكن السلوكيين يقولون إن الكلام الذي يتعين عليهم أن يستمعوا إليه يمكن تفسيره دون افتراض أن الناس يفكرون. وحيث يمكن أن تتوقع فصلاً من كتاب حول «عمليات التفكير»، ستجد بدلاً من ذلك فصلاً حول «عادة ـ اللغة». وإنه لمذل أن تجد إلى أي حد مرعب تبين أن هذه الفرضية صالحة.

مع ذلك، لم ينطلق السلوكيون من مراقبة حماقة الناس. بل إن حكمة الحيوانات هي التي أوحت لهم بتلك النظرة. إذ كان دائماً موضوعاً شائعاً للنقاش العام ما إذا كانت الحيوانات «تفكر» أم لا.

حول هذا الموضوع، الناس مستعدون لأن يصغوا إلى هذا الجانب أو ذاك دون أن يكون لديهم أدنى فكرة عما هو المقصود بكلمة «تفكير». فمن يرغبون في البحث في مسائل كهذه يدفعون لمراقبة سلوك الحيوان، على أمل أن يؤدي سلوكه لإلقاء ضوء ما على مقدراته الذهنية. للوهلة الأولى، يمكن أن يبدو أن الأمر كذلك. فالناس يقولون إن الكلب «يعرف» اسمه لأنه يأتي عندما ينادونه بالاسم، وأنه «يتذكر» صاحبه، لأنه يبدو حزيناً عند غيابه، لكنه يلوح بذيله ويتبع حين يعود. وكون الكلب يتصرف بهذه الطريقة عبارة عن مادة للمراقبة، لكن كونه «يعرف» أو «يتذكر» أي شيء مسألة استدلال وبالحقيقة موضع شك. إذ بقدر ما يتم تفحص استدلالات كهذه أكثر، بقدر ما تبدو مشكوكاً فيها أكثر. من هنا، دراسة سلوك الحيوان أدت بالتدريج إلى التخلي عن كل محاولة في مجال التأويل الذهني. وبالكاد يمكن الشك أنه ، في كثير من حالات السلوك المعقد المكيف بشكل حسن جداً طبقاً لغاياته، يمكن أن لا يكون هناك رؤية مسبقة لتلك الغايات. فالمرة الأولى التي يبني فيها الطائر عشه يمكن بصعوبة أن نفترض أنه يعرف أن هناك بيضاً سيوضع فيه، أو انه سيحضن ذلك البيض أو أنه سيفقس عن فراخ صغيرة. إنه يفعل ما يفعله في كل مرحلة لأن الغريزة تدفعه لأن يفعل ذلك فقط وليس لأنه يرى مسبقاً ويرغب بالنتيجة المرجوة من أعماله.

لقد اكتشف المراقبون المهتمون بالحيوان. لكونهم تواقين لأن يتجنبوا استدلالات مشكوكاً فيها، على نحو متزايد أكثر وأكثر كيف يقومون بوصف أفعال الحيوان دون افتراض ما ندعوه «بالوعي». ولقد بدا للسلوكيين أن طرقاً مماثلة يمكن تطبيقها على سلوك الإنسان دون افتراض أي شيء غير قابل للمراقبة الخارجية.

لنضرب مثلاً بسيطاً، بسيطاً جداً بالنسبة للمؤلفين قيد البحث لكنه قابل لتقديم استبصار تقريبي بمعناه. لنفترض طفلين في مدرسة، كلاهما يطرح عليه سؤال: ما ناتج ضرب ستة في تسعة؟ أحدهما يقول أربعة وخمسون، الآخر يقول: ستة وخمسون. فنقول عن الأول إنه يعرف ما ناتج ضرب ستة في تسعة بينما الآخر لا يعرف. لكن كل ما يمكننا مراقبته هو «اعتياد ـ لغة» معين فالطفل الأول اكتسب عادة القول ستة في تسعة أربعة وخمسون، الآخر لم يكتسبها ولا حاجة للمزيد من «التفكير» بهذا الأمر أكثر من التفكير بتوجه حصان إلى إسطبله الذي اعتاد عليه. هناك فقط عادات كثيرة ومعقدة أكثر. وهناك بكل وضوح حقيقة قابلة للمشاهدة تدعى «معرفة» الشيء الفلاني، والفحوص ما هي إلا تجارب لاكتشاف حقائق كهذه. لكن كل ما هو موضع مراقبة أو اكتشاف عبارة عن مجموعة معينة من العادات الخاصة باستخدام الكلمات. أما التفكير (إن كان هناك أي تفكير) في ذهن المفحوص فليس بذي أهمية للفاحص، كما أنه ليس لدى الفاحص أي داع لأن يفترض أن حتى أشد المفحوصين نجاحاً قادر حتى على أضأل قدر من التفكير.

وهكذا، ما يدعى بـ«المعرفة» بالمعنى الذي يمكننا أن نتأكد به مما «يعرف» الآخرون، إنما هو ظاهرة تتجسد في سلوكهم المادي، بما في ذلك كلامهم المنطوق والمكتوب. وليس هناك داع ـ كما يجادل واطسون ـ لأن نفترض أن معرفتهم هي أي شيء يتجاوز العادات البينة في هذا السلوك: والاستدلال بأن لدى الناس الآخرين شيئاً غير مادي يدعى «العقل» أو «التفكير» هو لهذا السبب غير مقبول.

حتى هنا، ليس هناك شيء منفر على نحو خاص لأهوائنا في استنتاجات السلوكيين. فكلنا نرغب في إقرار أن الآخرين ناس بلا

تفكير. لكن عندما يصل الأمر إلينا، نشعر بقناعة تامة أن بإمكاننا عملياً أن ندرك حسياً عملية تفكيرنا. «فانا أفكر، إذن أنا موجود» ينظر إليها معظم الناس على أنها مقدمة منطقية صحيحة، لكن هذا ما ينكره السلوكيون. إنهم يؤكدون أن معرفتنا بأنفسنا لا تختلف نوعياً عن معرفتنا بالناس الآخرين. إن بإمكاننا أن نرى «أكثر» لأن مراقبة جسمنا أسهل من مراقبة جسم إنسان آخر لكننا لا نرى أي شيء يختلف جذرياً عما نراه لدى الآخرين. أما الاستبطان، كمصدر منفصل للمعرفة، فهو موضع إنكار كامل من قبل علماء نفس هذه المدرسة. ولسوف أناقش هذه المسألة بالتفصيل في محاضرة لاحقة، أما الآن، فسوف ألاحظ فقط أنها ليست مسألة بسيطة على الإطلاق، وأنه، رغم اعتقادي بأن السلوكيين يبالغون بشكل من الأشكال بحالتهم، هناك مع ذلك عنصر هام من الحقيقة في ما يعتقدونه، نظراً لأن الأشياء التي يمكننا اكتشافها بالاستبطان لا تبدو أنها تختلف بأية طريقة أساسية جداً عن الأشياء التي نكتشفها بالمشاهدة الخارجية. حتى هنا، كنا معنيين بصورة أساسية «بأن نعرف». لكن يمكن التأكيد أيضاً أن الرغبة هي الميزة الأهم بالحقيقة للذهن. فالكائنات البشرية مشغولة باستمرار في الوصول إلى غاية ما: إنهم يشعرون بالسرور عند النجاح وبالألم عند الفشل، وفي العالم الذهني الخالص، يمكن القول، إنه لا يوجد تعارض بين السار والمزعج، الخير والشر، ما هو مرغوب وما يخشى منه. أعمال الإنسان تتحكم بها أغراضه. إنه يقرر، فرضاً، أن يذهب إلى مكان معين، بناء على ذلك يذهب إلى المحطة، يأخذ تذكرته ويدخل القطار، فإذا كان طريقه المعتاد مغلقاً بسبب حادثة، يسلك طريقاً آخر. كل ما يفعله تبت به - أو هكذا يبدو - الغاية التي يضعها نصب عينيه، من خلال ما يقع أمامه أكثر مما يقع

خلفه. بالنسبة للمادة الجامدة، ليست هذه هي الحالة. فحجر في أعلى تلة يمكن أن يبدأ التدحرج لكنه لا يبدي إلحاحاً في محاولته الوصول إلى القاع. فأي حاجز أو عائق يوقفه، دون أن يبدي أي علامة من علامات الاستياء، إذا حدث هذا. كما أنه لا تجذبه مسرة الوصول إلى الوادي، مثلما يمكن أن يحدث لخروف أو بقرة، بل يدفعه ميلان سفح التلة في المكان الذي يوجد فيه. وفي كل هذا يكون لدينا فروق مميزة بين سلوك الحيوان وسلوك المادة كما درسته الفيزياء.

إن الرغبة، شأنها شأن المعرفة، هي بالطبع، وبمعنى ما ظاهرة قابلة للمراقبة. فالفيل يأكل كعكة محلاة، لكنه لا يأكل قطعة لحم، والبطة تدخل في الماء لكن الدجاجة لا تفعل ذلك. لكن عندما نفكر برغباتنا الخاصة، فإن معظم الناس يعتقدون أن بإمكاننا أن نعرفها عن طريق المعرفة ـ الذاتية المباشرة التي لا تعتمد على مراقبة أفعالنا. وإن كانت هذه هي الحالة، سيكون من الغريب أن الناس غالباً ما يخطئون كثيراً فيما يتعلق بما يرغبون. فيما يلاحظ عموماً أن «فلاناً لا يعرف دوافعه الخاصة» أو «أن آ يحسد ب ويضمر الشر له، لكنه غير واعٍ البتة لكونه كذلك». أناس كهؤلاء يدعون خادعين لذواتهم ويفترض أن يكون لديهم عملية معقدة تقريباً لكي يخفوا عن أنفسهم ما هو واضح لولا ذلك. هذا، على ما أعتقد، خطأ تام. إذ أعتقد أن اكتشاف دوافعنا الخاصة يمكن فقط أن يتم من خلال العملية ذاتها التي نكتشف بواسطتها دوافع الآخرين. أي بالتحديد، عملية مراقبة أفعالنا والاستدلال على الرغبة التي يمكن أن تحض عليها. تكون الرغبة «واعية» عندما نقول لأنفسنا أن لدينا تلك الرغبة. فالجائع يمكن أن يقول لنفسه «أوه، أنا بحاجة لغدائي». حينئذ تكون رغبته «واعية». إلا أنها تختلف عن الرغبة غير الواعية، بسبب حضور الكلمات المناسبة، وذلك ليس بالفارق الأساسي على الإطلاق.

إن الاعتقاد بأن الدافع هو واعٍ عادة يجعل من السهل أن نخطئ فيما يتعلق بدوافعنا أكثر ما يتعلق بدوافع الآخرين. فحين تعزى لنا رغبة ما نخجل منها، نلاحظ أنها لا تعود لدينا بصورة واعية، بمعنى أن نقولها لأنفسنا، «بودي أن يحدث ذلك». لهذا، نبحث عن تأويل آخر لأفعالنا وننظر إلى أصدقائنا على أنهم ظالمون جداً حين يرفضون الاقتناع بدحضنا لما نعتقد أنه كارثة. فالاعتبارات الأخلاقية تزيد إلى حد كبير من صعوبة التفكير الواضح في هذه المسألة. إذ يناقش عموماً بأنه لا ينبغي لوم الناس على دوافعنا غير الواعية بل فقط على الدوافع الواعية. لذلك، كي نكون فضلاء كلياً يلزم فقط أن نكرر الصيغ الفاضلة، فنقول: «أرغب في أن أكون لطيفاً مع أصدقائي، شريفاً في عملي، محباً للإحسان تجاه الفقير، ذا روح شعبية في السياسة». وطالما نرفض السماح لأنفسنا حتى في سهرات الليل، أن نقر بأية رغبات غير مرغوبة، يمكن أن نكون شكسين في المنزل، ثقال الظل في المدينة، مسوفين في دفع الأجور ونفعيين في تعاملنا مع الناس. مع ذلك. إذا كان ينبغي أخذ الدوافع الواعية فقط في الحسبان لدى التقييم الأخلاقي، سنبقى أشخاصاً نموذجيين. هذا اعتقاد مقبول وليس من المفاجئ ألا يرغب الناس في التخلي عنه. لكن الاعتبارات الأخلاقية أسوأ أعداء الروح العلمية وعلينا أن نشطبها من أذهاننا إذا ما أردنا التوصل إلى الحقيقة.

كما أعتقد ـ مثلما سأحاول أن أبرهن على ذلك في محاضرة لاحقة ـ أن الرغبة، مثلها مثل القوة في الميكانيك، هي من طبيعة التخيل الملائم لوصف بعض قوانين السلوك باختصار. فالحيوان الجائع لا يستقر إلى أن يجد طعاماً، بعدئذ يهدأ ويستقر. والشيء الذي يوصل الحالة القلقة إلى نهايتها يقال إنه ما هو مرغوب، لكن التجربة وحدها يمكن أن تبين ما يتصف بهذا التأثير المهدئ ومن السهل أن نقع في الخطأ.

إننا نشعر بعدم الرضى ثم نفكر أن الشيء الفلاني سيزيله، لكن لدى تفكيرنا بهذا، نكون في حالة تنظير، لا مراقبة حقيقة جلية، ثم غالباً ما يكون تنظيرنا خاطئاً، وعندما نخطئ يكون هنالك فرق بين ما نفكر أننا نرغب فيه وما يجلب لنا الرضى الذاتي بالحقيقة. هذه ظاهرة شائعة إلى حد أن أية نظرية في الرغبة تخفق في تعليلها لا بد أن تكون خاطئة.

ما يدعى بالرغبات «اللاواعية» دُفعت كثيراً إلى المقدمة في السنين الأخيرة من قبل التحليل النفسي. والتحليل النفسي، كما يعرف الجميع، هو مبدئياً طريقة لفهم الهستيريا وبعض أشكال الجنون. لكن تبين أن هناك الكثير في حياة الناس العاديين، من رجال ونساء، يشابه مشابهة مذلة أوهام المجانين. إن ارتباط الأحلام، المعتقدات اللاعقلانية والأعمال الحمقاء بالرغبات اللاواعية قد ألقي عليه الضوء، وإن يكن بشيء من المبالغة من قبل فرويد ويونغ وأتباعهما. فيما يخص طبيعة هذه الرغبات اللاواعية يبدو لي - رغم أني كإنسان عادي أتكلم بحيادية - أن الكثير من المحللين النفسانيين ضيقو الأفق دون موجب، ولا شك أن الرغبات التي يؤكدون عليها موجودة، لكن رغبات أخرى، مثل الشرف والسلطة هي فاعلة أيضاً وتتعرض أيضاً للإخفاء. مع ذلك، هذا لا يؤثر في قيمة نظرياتهم العامة من وجهة نظر علم النفس النظري، وإنه لمن وجهة النظر هذه أن النتائج التي يتوصلون إليها مهمة بالنسبة لتحليل العقل.

ما تأسس بشكل واضح، على ما أظن، هو أن أفعال الإنسان ومعتقداته يمكن أن تهيمن عليها كلياً رغبة لا يكون واعياً لها البتة، وينكرها بكل سخط حين يذكرها أحد له، مثل هذه الرغبة هي بصورة عامة، وفي الحالات المرضية، من النوع الذي ينظر إليه المريض على أنه سيء شرير، فإذا كان عليه أن يقر بأنها كانت رغبته سيشمئز من نفسه. مع ذلك تكون الرغبة قوية بحيث لا بد من أن تجد منفذاً لها.

من هنا، يصبح ضرورياً اعتناق منظومات كاملة من المعتقدات الزائفة لكي تخفي طبيعة ما هو مرغوب به. والأوهام الناتجة في كثير جداً من الحالات تختفي إذا ما كان بالإمكان جعل المصاب بالهستيريا أو الجنون يواجه الحقائق المتعلقة بذاته. نتيجة ذلك أن علاج أشكال كثيرة من الجنون بات ذا علاقة بعلم النفس أكثر وعلاقة بعلم الهيئة أقل مما كان عادة. إذ بدلاً من البحث عن عيب مادي في الدماغ، فإن أولئك الذين يعالجون الأوهام يبحثون عن الرغبة المكبوتة التي أوجدت هذه الصيغة المحرَّفة من التعبير. أما أولئك الذين لا يرغبون في الانغماس بنظريات رواد التحليل النفسي الغريبة غالباً والمنفرة بشكل من الأشكال، فمن الجدير بهم أن يقرؤوا كتيباً بقلم الدكتور برنارد هارت بعنوان «علم نفس الجنون». حول هذه المسألة الذهنية باعتبارها عكس الدراسة الفيزيولوجية لأسباب الجنون، يقول هارت:

«يقوم الفهم النفسي (للجنون) بالأساس على النظرة القائلة بأن العمليات الذهنية يمكن دراستها مباشرة دون أي رجوع إلى التغيرات المصاحبة التي يظن أنها تحدث في الدماغ، وأن الجنون يمكن، لهذا السبب، الشروع بالعمل عليه بصورة ملائمة من وجهة نظر علم النفس».

هذا يوضح نقطة، أنا تواق لتوضيحها منذ البداية، وهي أن أية محاولة لتصنيف النظرات الحديثة، كتلك التي أقترح تأييدها، من وجهة نظر المادية والمثالية، هي محاولة مضلِّلة فقط. فالنظريات التي أؤيدها في مجالات معينة، قريبة من المادية، وفي مجالات أخرى قريبة من عكسها. في مسألة دراسة الأوهام هذه، التأثير العملي للنظريات الحديثة، كما يشير د. هارت، هو التحرر من المنهج المادي. من جهة أخرى، وكما يشير هو أيضاً، لا يزال ينبغي النظر إلى البلاهة والخيال نظرة فيزيولوجية باعتبار أن سببها هو عيب في

الدماغ، وليس هناك عدم تساوق في هذا البتة، فإذا كان العقل والمادة، كما نؤكد، لا يتكون أي منهما من مادة فعلية واقعية، بل تجمعات ملائمة مختلفة من مادة تشكل الأساس لهما، إذن، من الواضح أن السؤال ما إذ كان علينا أن نبحث عن سبب مادي أو ذهني، فيما يتعلق بظاهرة معينة، هو أمر يمكن البت به فقط بالتجربة. ولطالما ناقش الميتافيزيقيون إلى مالانهاية مسألة التفاعل بين العقل والمادة. إذ يعتقد أتباع ديكارت أن العقل والمادة مختلفان إلى حد يجعل أي تأثير من أحدهما على الآخر مستحيلاً. فحين أود أن أحرك ذراعي، كما يقولون، لا تكون إرادتي هي التي تحرك ذراعي، بل الإله الذي يحرك، بقدرته الكلية، ذراعي متى أردتها أن تتحرك. أما العقيدة الحديثة للتوازي النفسي ـ البدني فلا تختلف كثيراً عن نظرة المدرسة الديكارتية هذه. فالتوازي النفسي ـ البدني نظرية مفادها أن لكل من الأحداث الذهنية والبدنية أسبابه في نطاقه الخاص، لكن حدوثها جنباً إلى جنب مدين لحقيقة أخرى هي أن كل حالة للدماغ تتواجد مع حالة محددة للعقل والعكس بالعكس. هذه النظرة القائلة بالاستقلال السببي المتبادل لكل من العقل والمادة لا أساس لها إلا في النظرية الميتافيزيقية. بالنسبة لنا، ليس هناك من ضرورة لافتراض أية فرضية كهذه يصعب كثيراً أن تتوافق مع الحقائق الواضحة. إنني أتلقى رسالة تدعوني إلى العشاء: الرسالة واقعة مادية لكن فهمي لمقصدها ذهني. هنا يكون لدينا تأثير للمادة على العقل. ونتيجة لفهمي مقصد الرسالة أذهب إلى المكان المحدد في الوقت المحدد، فيكون لدينا هنا تأثير العقل على المادة.

في سياق هذه المحاضرات، سأحاول أن أقنعكم أن المادة ليست مادية جداً والعقل ليس ذهنياً جداً كما يفترض عموماً. فعندما نتكلم عن المادة، سيبدو ذلك كما لو أننا نميل إلى المثالية، وحين نتكلم

عن العقل، سيبدو وكأننا نميل نحو المادية، غير أن أياً منهما ليس بالحقيقة، فعالمنا لا بد أنه مركب من ذلك الذي يدعوه الواقعيون الأمريكان بالكيانات «المحايدة» التي ليس لها صلابة المادة ولا عدم قابليتها للتدمير، كما أنه ليس لها مرجعية للأشياء التي يفترض أنها تميز العقل.

والصحيح أن هناك اعتراضاً قد يكون ملموساً، ليس بالحقيقة على تأثير المادة في العقل بل على تأثير العقل في المادة. فقوانين الفيزياء، كما يمكن المحاجة، تصلح ظاهرياً لتفسير كل شيء يحدث للمادة حتى عندما تكون مادة في دماغ الإنسان. مع ذلك، هذه فرضية فقط وليست نظرية مثبتة. إذ ليس هناك سبب تجريبي مقنع لافتراض أن القوانين التي تبت بحركات الأجسام البشرية هي بالضبط القوانين نفسها التي تنطبق على المادة الجامدة. أحياناً، يكون من الواضح، بالطبع، أنها هي نفسها. فعندما يسقط رجل من جرف أو ينزلق على قشرة موز، يغدو تصرفه الجسدي وكأنه خالٍ من الحياة. هذه هي المناسبات التي تجعل برغسون يضحك. لكن عندما تكون حركات الإنسان الجسدية ما ندعوها بـ«الإرادية»، تكون في أي حال، ومن حيث المبدأ، مختلفة جداً في قوانينها عن حركات ما هو خال من الحياة. هنا، ليس بودي أن أقول عقائدياً إن الفرق غير قابل للاختزال، إذ أظن أن من المعقول جداً ألا يكون، بل أقول فقط إن دراسة سلوك الكائنات الحية، في الحالة الراهنة لمعرفتنا، متميزة عن الفيزياء. فدراسة الغازات تختلف بصورة أصيلة تماماً عن دراسة الأجسام الصلبة ومن الممكن ألا تكون قد تقدمت إلى حالتها الحاضرة لو لم تتم متابعتها بصورة مستقلة. هذه الأيام، الغاز والجسم الصلب يصنَّفان كلاهما على أنهما نوع من المادة أكثر بدائية وشمولية.

بطريقة مماثلة، وكمسألة من مسائل علم المنهج، ينبغي أن تدرس قوانين الكائنات الحية، في المقام الأول، دون تسرع لا مبرر له لإلحاقها بقوانين الفيزياء. فقانون بويل والبقية لو اكتشف قبل النظرية الحركية للغازات لأصبح معقولاً. لكن في علم النفس، لسنا إلا بالكاد في مرحلة قانون بويل. في غضون ذلك، لسنا بحاجة لأن يمسك بنا هول دقة الفيزياء الصارمة الشاملة. هذه، كما هي حتى الآن، مجرد فرضية لا بد من اختبارها تجريبياً دون أية مفاهيم مسبقة. فقد تكون صحيحة وقد لا تكون، وذلك كل ما يمكننا قوله حتى الآن.

لكن إذا ما عدنا من استطرادنا هذا إلى موضوعنا الأساسي، أي انتقال الوعي، نلاحظ أن فرويد وأتباعه، رغم أنهم أوضحوا بما لا يقبل الجدل الأهمية البارزة لرغبات «اللاوعي» فعلياً، أحاطوا عقيدتهم بجو من الغموض والأسطرة يشكل جزءاً كبيراً من جاذبيتها الشائعة. إنهم يتكلمون دائماً كما لو أنها تتعلق بالعادة أكثر مما لو أن الرغبة واعية وكما لو أنه ينبغي تخصيص سبب موضوعي لكونها لا واعية. بالتالي، يصبح «اللاوعي» نوعاً من سجين تحت الأرض يعيش في زنزانة يتم اقتحامها على فواصل زمنية طويلة لتكشف للضوء دمدمات سوداء ونوايا سيئة وشهوات غريبة لها سمة الرجعة إلى صفات الأسلاف.

يفكر القارئ العادي، على نحو لا مناص منه تقريباً، بهذا الشخص تحت الأرضي وكأنه وعي آخر، محروم من قبل ما يدعوه فرويد بـ«الرقيب» من أن يصدر صوتاً يسمعه أحد من الأصحاب، إلا في الحالات النادرة والفظيعة، عندما يصرخ بصوت عالٍ إلى حد أن الكل يسمعونه وتكون هناك فضيحة. معظمنا يحبون الفكرة القائلة بأننا يمكن أن نكون أشراراً جداً، لو فقط أرخينا لأنفسنا العنان، لهذا السبب، فإن «اللاوعي» الفرويدي جاء عزاء لكثير من الأشخاص الهادئين وحسني السلوك.

أنا لا أظن أن الحقيقة غريبة تماماً إلى هذا الحد، بل أعتقد أن رغبة «اللاوعي» هي فقط قانون سببي لسلوكنا، أي بالتحديد، نبقى قلقين غير مستقرين إلى أن تتحقق حالة معينة للأمور، عندما ننجز توازناً مؤقتاً. فإذا عرفنا سلفاً ما هي هذه الحالة، تكون رغبتنا رغبة وعي وإلا تكون رغبة لا وعي. ورغبة اللاوعي ليست عملياً شيئاً موجوداً، بل هي فقط ميل نحو سلوك معين، ولها تماماً الموقع نفسه الذي تحتله القوة في علم الدناميك. هذه الرغبة اللاواعية ليست بالمطلق غامضة، إنها الشكل الطبيعي الأولي للرغبة الذي يتطور منه الشكل الآخر من خلال عادتنا في المراقبة والتنظير (وغالباً بشكل خاطئ). على أنه ليس من الضروري أن نفترض، كما يفعل فرويد على ما يبدو، أن كل رغبة لا واعية كانت واعية ذات مرة وهي إذن، بحسب مصطلحاته، مكبوتة لأننا لم نوافق عليها. بل على العكس سنفترض، برغم أن الكبت الفرويدي يحدث بلا شك وهو مهم بالتأكيد، أن ذلك ليس هو السبب العادي لدخول رغباتنا في نطاق اللاوعي، والسبب العادي فقط أن الرغبات كلها تبدأ في اللاوعي ثم تصبح معروفة فقط عندما تصبح ملحوظة على نحو فعال. إذ لا يلاحظ الناس عادة، بسبب الكسل، بل يقبلون نظرية الطبيعة البشرية التي يجدونها رائجة ويعزون لأنفسهم كل الرغبات التي تدفعهم هذه النظرية لتوقعها.

لقد اعتدنا أن نكون مليئين بالرغبات الفاضلة، لكن منذ فرويد باتت رغباتنا، حسب تعبير النبي جيرميا، «خادعة أكثر من كل الأشياء ورديئة إلى حد يائس». كلتا هاتين النظريتين، لدى أولئك الذين يعتنقونهما، نتائج نظرية أكثر مما هي نتاج مشاهدة، لأن المشاهدة تتطلب جهداً، في حين أن تكرار العبارات لا يتطلب ذلك.

على أن تأويل رغبات اللاوعي الذي أناصره، انطلق منذ فترة وجيزة على يد الأستاذ جون واطسن في مقالة بعنوان «سيكولوجيا تحقيق الرغبة»، وهي مقالة ظهرت في «الشهرية العلمية» عدد تشرين الثاني لعام 1916. واقتباسان منها سوف يخدمان في توضيح وجهة نظره.:

«الفرويديون (كما يقول) صنعوا «كينونة ميتافيزيقية» تقريباً من الرقيب. إنهم يفترضون ذلك عندما تقمع الرغبات ويتم كبتها في «اللاوعي». هذا الرقيب الغامض يقف على باب الشرك الواقع بين الوعي واللاوعي. غير أن الكثيرين منا لا يعتقدون بعالم اللاوعي (والقلة منا لديهم حتى شكوك جدية فيما يتعلق بالفائدة من مصطلح الوعي ذاته)، من هنا نحاول أن نفسر الرقابة وفق خطوط بيولوجية عادية.

إننا نعتقد أن مجموعة من العادات يمكن أن «تحط» من مجموعة أخرى من العادات ـ أو الغرائز. في هذه الحالة، تكبح منظومتنا المألوفة من العادات ـ تلك التي ندعوها تعبيراً بـ«ذواتنا الحقيقية» ـ أو تخمد (تبقيها خاملة كلياً أو جزئياً) تلك العادات والميول الغريزية التي تمت إلى حد كبير للماضي».

مرة ثانية، وبعد الحديث عن إحباط بعض الدوافع ذات العلاقة باكتساب العادات لدى إنسان راشد متحضر، يتابع: «بين تلك الدوافع المحبطة يمكنني أن أجد الأساس البيولوجي للرغبة غير المتحققة. «رغبات» كهذه لا تحتاج أبداً لأن تكون رغبات «وعي» ولا تحتاج أبداً لأن تكبت في عالم فرويد الخاص باللاوعي. ومن الممكن أن يستدل من هذا على أنه لا يوجد داع بعينه لتطبيق مصطلح «الرغبة» على ميول ونزعات مثل هذه».

إن إحدى مزايا التحليل العام للعقل الذي سنهتم به في المحاضرات التالية هي أنه يزيل جو الغموض عن الظواهر التي يخرجها للنور عن طريق المحللين النفسانيين. الغموض ممتع لكنه غير عملي، نظراً لأنه يعتمد على الجهل. لقد تطور الإنسان من الحيوان وليس هناك فجوة كبيرة بينه وبين وحيدة الخلية. شيء ما مماثل تماماً للرغبة والمعرفة، فيما يتعلق بآثاره على السلوك، موجود لدى الحيوانات، حتى حيث يكون من الصعب أن نعتقد بوجود ما ندعوه بـ«الوعي» كما أن شيئاً ما مماثلاً تماماً يوجد لدينا في الحالات التي لا يمكن لأثر من «الوعي» أن يكون موجوداً. لهذا السبب، من الطبيعي أن نفترض، أياً يكن التعريف الصحيح لـ«الوعي» أن «الوعي» ليس هو جوهر الحياة أو العقل. في المحاضرات التالية، وطبقاً لذلك، سوف يختفي هذا المصطلح إلى أن نعالج مسألة الكلام، عندها سيعود إلى الظهور باعتباره بصورة أساسية نتاجاً تافهاً وغير مهم للعادات اللغوية.

المحاضرة (2)

الغريزة والعادة

في محاولتنا لفهم العناصر التي تتركب منها الظواهر الذهنية، ثمة أمر بالغ الأهمية وهو أن نتذكر أنه بين العوالق والإنسان ليس هناك هوة واسعة جداً سواء في التركيب أو السلوك. من هذه الحقيقة، ثمة استنتاج محتمل إلى درجة عالية، وهي أنه لا يوجد هناك هوة ذهنية واسعة جداً أيضاً. ذلك، بالطبع ممكن، أي أنه قد يكون هناك في مراحل معينة من التطور، عناصر جديدة كلياً من وجهة نظر التحليل، لكن في شكلها الوليد، يكون لها تأثير ضئيل على السلوك وعلى المرابطات الملحوظة جيداً في البنية. غير أن فرضية الاستمرار في التطور الذهني هي المفضلة تماماً إن لم يكن هناك حقائق سيكولوجية تجعلها مستحيلة ولسوف نجد، إن لم أكن مخطئاً، أنه ليس هناك من حقائق تدحض فرضية التواصلية الذهنية وأن هذه الفرضية، من جهة أخرى، تقدم إمكانية اختبار مفيدة للنظريات المقترحة، فيما يتعلق بطبيعة العقل.

يمكن استخدام فرضية التواصلية الذهنية عبر عملية التطور العضوي بطريقتين. من جهة، يمكن الاعتقاد أن لدينا من المعرفة عن عقولنا أكثر مما لدينا معرفة عن عقول الحيوانات، وأن علينا أن نستخدم هذه المعرفة لكي نستنتج وجود شيء ما مشابه لعملياتنا الذهنية لدى الحيوانات وحتى لدى النباتات. من جهة أخرى،

يمكن الاعتقاد أن الحيوانات والنباتات تقدم لنا ظواهر أبسط وقابلة للتحليل بصورة أسهل من تلك المتعلقة بالأذهان البشرية، وعلى هذا الأساس، يمكن الاحتجاج بأن التفسيرات الصالحة في حالة الحيوان لا يجوز أن ترفض هكذا ببساطة في حالة الإنسان. النتائج العملية لهاتين النظريتين متعارضة تعارضاً مباشراً، فالأولى تفضي بنا إلى رفع مستوى ذكاء الحيوان إلى ما نعتقد نحن أنفسنا بأننا نعرف عن ذكائنا، في حين تؤدي بنا الثانية لان نخفض من مستوى ذكائنا إلى أن يصبح شيئاً ما ليس بعيداً جداً عما يمكننا ملاحظته لدى الحيوان. لذلك من المهم أن نفكر في التبرير النسبي للطريقتين في تطبيق مبدأ التواصلية.

من الواضح أن السؤال يتحول إلى آخر، أي بالتحديد، أيهما يمكن أن نعرفه أفضل، سيكولوجية الحيوان أم سيكولوجية الكائن البشري؟ إن كان باستطاعتنا أن نعرف أكثر عن الحيوان، فإننا سنستخدم هذه المعرفة كأساس لاستنتاج ما يتعلق بالكائنات البشرية، وإن كان باستطاعتنا أن نعرف أكثر عن الكائنات البشرية، سيكون بإمكاننا القيام بالإجراء المعاكس. والسؤال ما إذا كان باستطاعتنا أن نعرف أكثر عن سيكولوجية الكائن البشري أو سيكولوجية الحيوان يمكن أن يتحول مع ذلك إلى سؤال آخر، وبالتحديد: هل الاستبطان أو المشاهدة الخارجية هي الطريقة الموثوقة أكثر في علم النفس؟ هذه هي المسألة التي أقترح أن ناقشها بالتفصيل في المحاضرة (4)، لذلك سأكتفي الآن بذكر الاستنتاجات التي تم التوصل إليها.

إننا نعرف الكثير مما يتعلق بنا والذي لا يمكننا أن نعرفه بصورة

مباشرة عن الحيوانات أو حتى عن الناس الآخرين. فنحن نعرف متى نصاب بوجع أسنان، بماذا نفكر، بأية أحلام نحلم ونحن نائمون، وبحشد كبير من الوقائع الأخرى التي لا نعرفها عن الآخرين إلا إذا أخبرونا هم بها، أو يمكن الاستدلال عليها إن لم يخبرونا بها من خلال سلوكهم. وهكذا بقدر ما يتعلق الأمر بمعرفة الحقائق المنفصلة. فإن الفائدة تكون لصالح معرفة ـ الذات مقارنة بالمشاهد الخارجية. لكن عندما نصل إلى التحليل والفهم العلمي للحقائق، فإن الفوائد التي تعد لصالح معرفة الذات تصبح أقل وضوحاً بكثير. إننا نعرف مثلاً أن لدينا رغبات ومعتقدات لكننا لا نعرف ما الذي يشكل الرغبة أو المعتقد. الظواهر مألوفة جداً إلى حد أنه يصعب علينا أن ندرك كم هو ضئيل ما نعرفه بالفعل عنها. إننا نرى لدى الحيوان، وإلى مدى أقل لدى النبات، سلوكاً مشابهاً تقريباً للسلوك الذي تدفعنا إليه الرغبات والمعتقدات، كما نجد، مع انحدارنا على سلم التطور أن السلوك يصبح أبسط. ويمكن بسهولة أكثر إرجاعه إلى قاعدة، كما أنه قابل للتحليل والتكهن بصورة علمية أكثر. ولأننا فقط لا يمكن أن نكون موضع تدليل بسبب الإلفة، نجد أن من الأسهل أن نكون حريصين في تأويل السلوك، عندما نتعامل مع الظواهر البعيدة عن ظواهر عقولنا ذاتها. الأكثر من ذلك، أن الاستبطان، كما يبين علم النفس، هو عرضة للخطأ بشكل غير عادي، حتى في الحالات التي نشعر فيها بأننا على درجة عالية من اليقين. والنتيجة الخالصة، على ما يبدو، وعلى الرغم من أن معرفة ـ الذات إسهاماً محدداً ومهماً تقدمه لعلم النفس، هي أنها مضللة بامتياز، ما لم يتم ترقيتها باستمرار وضبطها، من خلال اختبار يقوم على المشاهدة الخارجية، كذلك

النظريات التي توحي بها مشاهدة كهذه حين تطبق على سلوك الحيوان. لذلك، وبالإجمال يحتمل أن يكون هناك المزيد مما علينا أن نتعلمه عن علم نفس الإنسان من الحيوان، مقارنة بما علينا أن نتعلمه عن علم نفس الحيوان من الإنسان، لكن هذا الاستنتاج هو واحد من عدة استنتاجات، ولا يجوز الضغط عليه أكثر مما يجب.

إنها الظواهر الجسدية فقط التي يمكن مراقبتها مباشرة لدى الحيوانات، إن تكلمنا بدقة أكثر، حتى لدى الكائنات البشرية. إذ يمكن أن نراقب أشياء مثل حركات الحيوان، عملياته الفيزيولوجية والأصوات التي تصدر عنه. أما أشياء مثل الرغبات والمعتقدات التي تبدو واضحة للاستبطان، فلا يمكن رؤيتها مباشرة لدى المراقبة الخارجية. طبقاً لذلك، إذا ما بدأنا دراستنا لعلم النفس بالمراقبة الخارجية، يتعين علينا ألا نبدأ بتناول أشياء مثل الرغبات والمعتقدات، بل فقط الأشياء التي يمكن للمشاهدة الخارجية أن تكشفها والتي تتميز بها تحركات الحيوان وعملياته الفزيولوجية. بعض الحيوانات، مثلاً، تهرب من الضوء وتختبئ في الأمكنة المعتمة. وإن التقطت حجراً عليه طحلب مغروساً قليلاً في الأرض، سترى عدداً من الحشرات الصغيرة تهرب مباشرة من الضوء غير المرغوب فيه وتبحث ثانية عن الظلام الذي حرمتها منه. مثل هذه الكائنات حساسة تجاه الضوء بمعنى أن تحركاتها تتأثر به، لكن سيكون من التهور أن نستنتج أن لديها أحاسيس مماثلة بأي شكل لأحاسيسنا المتعلقة بالبصر. استنتاجات كهذه، تتجاوز حقائق هي موضع مشاهدة، ينبغي تجنبها بكل حرص وحذر.

من المعتاد أن نقسم الحركات البشرية إلى ثلاثة أصناف، إرادية، انعكاسية وآلية. ومن الممكن توضيح الفارق بالاقتباس المأخوذ من

وليم جيمس: «إن سمعت الدليل يصيح «الكل على المتن» وأنا أدخل المستودع، فإن قلبي يتوقف أولاً ثم يخفق بشدة، وساقيّ تتجاوبان مع الموجات الهوائية الواقعة على طبلة أذني بتسريع حركاتها، وإذا ما تعثرت وأنا أجري، فإن الإحساس بالسقوط يستثير حركة من اليدين تتجه باتجاه السقوط وذلك من أجل حماية الجسد من صدمة شديدة جداً. وإذا وقعت ذرة رماد في عيني. فإن جفنيها ينطبقان غريزياً وفيض غزير من الدموع ينطلق ليجلو بها العين.

هذه الردود الثلاثة على محرض حسي تختلف، مع ذلك، في مجالات كثيرة. فإطباقة العين وذرف الدموع لا إراديان تماماً. وهكذا أيضاً اضطراب القلب. مثل هذه الأفعال اللاإرادية ندعوها أفعالاً «انعكاسية». كذلك حركة الذراعين لاتقاء الصدمة أثناء السقوط يمكن أن ندعوها أيضاً انعكاسية، نظراً لأنها تحدث بسرعة أكبر من أن تكون نتيجة القصد والتعمد. وما إذا كانت غريزية أو هي نتيجة تعلم المشي أثناء الطفولة، الأمر ما يزال موضع شك. إنها على أية حال آلية على نحو أقل من الأفعال السابقة، لأن الإنسان يمكن عن طريق الجهد الواعي أن يتعلم القيام بها ببراعة أكثر، أو حتى أن يكتمها كلياً. أفعال من هذا النوع تتداخل فيها الغريزة والإرادة بشروط متساوية تدعى «شبه انعكاسية». بينما الجري إلى قطار، من جهة أخرى ليس فيه أي عنصر غريزي. إنه حصيلة التعلم بصورة خالصة، يسبق الوعي بالهدف الذي ينبغي الوصول إليه وأمر واضح من الإرادة. إنه «عمل إرادي». وهكذا فإن الأعمال الانعكاسية والإرادية لدى الحيوان تتداخل في بعضها تدريجياً، لكونها ترتبط بالأفعال التي غالباً ما يمكن أن تقع بصورة آلية، لكن يمكن أيضاً أن يعدلها التفكير الواعي.

«يمكن لمراقب خارجي، غير قادر على ملاحظة الوعي المصاحب، أن يحتار كلياً في التمييز بين الأفعال الآلية والأفعال المصحوبة بالإرادة. لكن إذا كان معيار وجود الذهن هو اختيار الوسيلة المناسبة للوصول إلى الغاية المفترضة، فإن كل الأفعال تبدو متماثلة في أنها من وحي الفكر، لأن «الملاءمة» تميزها كلها بعودة متماثلة».

ثمة حركة واحدة بين تلك التي يذكرها جيمس في البداية، لا تصنف بالتالي، ألا وهي التعثر. فهذا النوع من الحركات يمكن أن يدعى «آلياً». إنه بكل وضوح من نوع مختلف عن كل من الحركات الانعكاسية أو الإرادية، وأقرب أكثر إلى حركات المادة الجامدة، يمكننا أن نحدد حركة جسم حيواني بأنها «آلية» عندما تحدث وكأنها تتعلق بمادة جامدة فقط. مثال على ذلك، إذا ما وقعت من على جرف، فإنك تتحرك بتأثير الجاذبية ومركز جاذبيتك يرتسم تماماً مثل قطع مكافئ وكأنك ميت من قبل. الحركات الآلية ليس لها ميزة «الملاءمة» ما لم يكن ذلك بالمصادفة، كما هي الحال عندما يسقط رجل سكران في برميل ماء ويصحو. لكن الحركات الانعكاسية والإرادية ليست دائماً ملائمة إلا بمعنى مبهم جداً. فالفراشة التي تطير نحو المصباح لا تفعل ذلك عن وعي، ليس أكثر من إنسان يكون في عجلة من أمره لكي يحصل على تذكرته، ولا يمكنه أن يتذكر اسم الجهة الذاهب إليها. فالملاءمة هي فكرة معقدة وتقريبية فقط، وفيما يتعلق بالوقت الراهن، نفعل حسناً إن نشطبها من تفكيرنا.

ليس هناك، كما يذكر جيمس، من فارق، من وجهة نظر المراقب الخارجي، بين الحركات الانعكاسية والإرادية. عالم

الهيئة يمكنه أن يكتشف أن كلتا الحركتين تعتمد على الجهاز العصبي، كما يمكنه أن يجد أن الحركات التي ندعوها إرادية تعتمد على مراكز عليا في الدماغ أكثر من تلك الانعكاسية. لكنه لا يستطيع أن يكشف أي شيء فيما يتعلق بحضور أو غياب «الإرادة» أو «الوعي»، لأن هذه الأشياء يمكن رؤيتها فقط من الداخل، إن رؤيت أصلاً. في الوقت الحاضر، نود أن نضع أنفسنا بكل تصميم موضع المراقبين الخارجيين، لذلك سنغفل التمييز بين الحركات الإرادية والانعكاسية، وسندعوهما كلتيهما حركات «حيوية». حينذاك يمكننا أن نميز بين الحركات الحيوية والآلية وذلك لأن الحركات الحيوية تعتمد فيما يتعلق بسببيتها على الخواص الخاصة بالجهاز العصبي. بينما تعتمد الحركات الآلية فقط على الخواص التي تتشارك فيها الأجسام الحية مع المادة عموماً.

ثمة حاجة لبعض العناية إن كان التمييز بين الحركات الحيوية والآلية ينبغي أن يكون دقيقاً. إذ من المحتمل تماماً، إن كنا نعرف المزيد عن الأجسام الحية، أن يكون باستطاعتنا أن نستنتج كل حركاتها من قوانين الكيمياء والفيزياء. وإنه لمن اليسير تماماً أن نرى كيف أن الكيمياء يمكن إرجاعها إلى فيزياء، أي كيف أن الفوارق بين العناصر الكيميائية المختلفة يمكن تعليلها بالفوارق في البنية الفيزيائية، فمكونات البنية لكونها إلكترونات تتشابه تماماً في كل أنواع المادة. إننا نعلم جزئياً فقط كيف يمكن إرجاع علم الهيئة إلى الكيمياء، لكننا نعلم على نحو كافٍ كيف يحتمل أن نجعل ذلك الإرجاع ممكناً. وإذا افترضنا أنه حدث، ما تراه يحل بالفارق بين الحركات الحيوية والآلية؟

إن بعض القياسات التمثيلية سيجعل الفرق واضحاً. فصدمة توجه لكتلة ديناميت تؤدي إلى نتائج مختلفة تماماً عن صدمة مماثلة توجه إلى كتلة فولاذ: في الحالة الأولى يحدث انفجار كبير، بينما في الحالة الثانية، بالكاد يكون هناك أي اضطراب ملحوظ. كذلك يمكنك أحياناً أن تجد في سفح جبل صخرة كبيرة متوضعة على نحو بالغ الدقة إلى حد أن لمسة واحدة يمكن أن تجعلها تهوي إلى الوادي بينما الصخور في كل مكان حولها تكون ثابتة إلى حد أنه لا يمكن إلا لقوة كبيرة أن تزحزحها من مكانها. ما هو متماثل في هاتين الحالتين هو وجود خزان كبير من الطاقة في معادلة غير مستقرة جاهزة لأن تنفجر على شكل حركة عنيفة وذلك بإضافة عنصر خلل ضئيل جداً. كذلك يتطلب الأمر إنفاقاً ضئيلاً جداً للطاقة لإرسال بطاقة بريدية عليها الكلمات التالية: «كل شيء اكتشف، اهرب»، لكن النتيجة في توليد الطاقة الحركية، كما يقال، مدهشة. فالجسم البشري، مثله مثل كتلة من الديناميت، جاهز لأن يوجه في هذا الاتجاه أو ذاك من خلال اضطراب ضئيل جداً فيزيائياً، مثل كلمة تنطقها. في كل الحالات المماثلة، يمكن لإرجاع السلوك إلى القوانين الفيزيائية أن يتم فقط من خلال الدخول في أشد أشكال الدقة، وطالما نقتصر على مراقبة الكتل الكبيرة نسبياً، فإن الطريقة التي قد ينقلب بها التوازن لا يمكن البت بها. يميز علماء الفيزياء بين التوازنات الكبرى والتوازنات الصغرى: الأولى تبت بالحركات المرئية للأجسام التي هي من حجم عادي، والأخيرة تبت بالوقائع الدقيقة في أصغر الأجزاء. والتوازنات الصغرى فقط هي التي يفترض أنها هي ذاتها بالنسبة لكل أصناف المادة. أما التوازنات الكبرى فتنتج عن عملية بلوغ المعدل وقد

تكون مختلفة في الحالات المختلفة. لذلك، في مثالنا، قوانين الظواهر الكبرى تكون مختلفة بالنسبة للحركات الآلية والحيوية رغم أن قوانين الظواهر الصغرى قد تكون هي ذاتها.

يمكن القول، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، أن محرضاً يطبق على جهاز عصبي، مثل شرارة تطبق على ديناميت، يكون بإمكانه الاستفادة من الطاقة المختزنة في التوازن غير المستقر. وبذلك يؤدي إلى حركات خارج النسبة والتناسب للسبب القريب. إن الحركات الناتجة بهذه الطريقة تكون حركات حيوية، فيما الحركات الآلية هي تلك التي لا يكون للطاقة المختزنة في الجسم الحي أي علاقة بها. ومثلما الديناميت يمكن أن ينفجر، وبالتالي يكشف عن خواصه المميزة، أو يمكن (مع اتخاذ الاحتياطات المناسبة) نقله بعربة مثل أي معدن آخر، يكون الانفجار مماثلاً للحركات الحيوية. والنقل مماثلاً للحركات الآلية.

لا تشكل الحركات الآلية أية أهمية بالنسبة لعالم النفس، بل كان ضرورياً فقط تعريفها لكي نتمكن من استثنائها. فحين يدرس عالم النفس السلوك، فإن الحركات الحيوية فقط هي التي تعنيه. لذلك، سنمضي لإغفال الحركات الآلية وندرس فقط خصائص البقية.

النقطة التالية هي أن نميز بين الحركات التي تعد غريزية والحركات التي تكتسب بالتجربة. هذا التمييز يجب أيضاً أن يكون إلى حد ما واحداً من عدة.

والأستاذ لويد مورغان يقدم لنا التعريف التالي «للسلوك الغريزي»: «إنه ذاك الذي يكون، عند وقوعه لأول مرة، مستقلاً عن التجربة الأولى والذي ينحو نحو خير الفرد والحفاظ على

النوع، كما يتم من قبل أفراد المجموعة نفسها كلها أو المحددة تقريباً من الحيوانات، كذلك يمكن أن يكون عرضة لتعديل لاحق نتيجة التجربة وهديها».

هذا التعريف مؤطر لأهداف علم الأحياء، وهو في بعض المجالات غير مناسب لأغراض علم النفس. وعلى الرغم من أنه قد لا يمكن تحاشيها، فإن الإشارة إلى «مجموعة الحيوانات نفسها كلها أو المحددة تقريباً» تجعل من المستحيل الحكم على ما هو غريزي في سلوك الفرد المنعزل. والأكثر من ذلك أن «خير الفرد والحفاظ على النوع» ميزة عادية فقط وليست ميزة شاملة لنوع الحركات التي يجب، من وجهة نظرنا، أن تدعى غريزية، وأمثلة عن الغرائز المؤذية سوف نضربها قريباً، النقطة الأساسية في التعريف، من وجهة نظرنا، هي أن الحركة الغريزية مستقلة عن التجربة السابقة.

يمكننا أن نقول إن الحركة «الغريزية» هي حركة حيوية يقوم بها الحيوان لأول مرة يجد نفسه فيها في وضع جديد، أو بصورة أصح، الحركة التي يقوم بها إذا كان الوضع جديداً. تختلف غرائز الحيوان في مراحل نموه المختلفة، وهذه الحقيقة يمكن أن تؤدي إلى تغيرات في السلوك لم تكتسب بالتعلم. والتقلب الناضج والموسمي لغريزة الجنس إنما يقدم لنا مثالاً على ذلك. فحين تنضج الغريزة الجنسية للمرة الأولى يختلف سلوك الحيوان بحضور نظيرته عن سلوكه السابق في ظروف مماثلة، لكنه لا يكون مكتسباً، نظراً لأنه سيكون الأمر ذاته تماماً لو أن الحيوان لم يكن البتة من قبل في حضور مثل هذه النظيرة.

من جهة أخرى، حركة من الحركات يمكن أن «يتم تعلمها» أو تجسد عادة، إن كانت تعود بالأصل إلى تجربة سابقة في أوضاع مماثلة، ولا تكون على ما هي عليه إن لم يكن للحيوان تجربة كهذه.

ثمة تعقيدات متنوعة تشوش من حدة هذا التمييز أثناء التطبيق. أولاً، كثير من الغرائز تنضج نضجاً تدريجياً، وحين لا تكون في مرحلة النضج، فإن الحيوان قد يتصرف بطريقة المتلمس طريقه والتي يصعب تمييزها عن التعلم. إن جيمس يؤكد في كتابه (علم النفس) أن الأطفال يمشون بالغريزة، وأن فجاجة محاولاتهم الأولى تعود فقط إلى حقيقة مفادها أن الغريزة لم تنضج بعد. وهو يأمل أن «أرملاً علمياً ما يترك مع ولده في المرحلة الحرجة، يمكنه قبل مرور وقت طويل أن يختبر هذه الفكرة على الكائن الحي». ومع أن هذا قد يحدث. فإنه يقتبس شهادة تبين أن «الطيور لا تتعلم الطيران» بل تطير بالغريزة عندما تصل إلى العمر المناسب. في المقام الثاني، غالباً ما تقدم الغريزة فقط ملخصاً تقريبياً عن نوع الشيء الذي عليه أن يفعله، وهي الحالة التي يكون فيها التعلم ضرورياً لاكتساب اليقين والدقة في العمل. في المقام الثالث، حتى في أوضح حالات العادة المكتسبة، كالنطق مثلاً، فإن غريزة ما تكون مطلوبة لكي تضع قيد الحركة عملية التعلم. في حالة النطق، الغريزة الرئيسية ذات العلاقة يفترض عموماً أنها غريزة المحاكاة، لكن هذه الفرضية قد تكون موضع بحث (انظر كتاب ثورندايك، ذكاء الحيوان).

وعلى الرغم من هذه المواصفات، فإن التمييز الواضح بين الغريزة والعادة لا يمكن نكرانه. لنأخذ الحالات المتطرفة، فكل

حيوان عند ولادته يمكن أن يتناول طعامه بدافع الغريزة، قبل أن تتاح له الفرصة للتعلم. من جهة أخرى، لا أحد يمكنه أن يركب دراجة بصورة غريزية، لكن بعد التعلم، تصبح الحركات الضرورية آلية تماماً وكأنها غريزية.

عملية التعلم التي تكمن في اكتساب العادات، تمت دراستها كثيراً لدى مختلف الحيوانات. مثال على ذلك، ضع حيواناً جائعاً، وليكن قطاً في قفص له باب يمكن أن ينفتح برفع السقاطة، وضع خارج القفص طعاماً. في البداية، يندفع القط في كل أنحاء القفص محاولاً الخروج كالمجنون، أخيراً، وبالمصادفة، ترتفع السقاطة، فينط القط على الطعام، في اليوم التالي كرر التجربة، ستجد أن القط يخرج على نحو أسرع بكثير من المرة الأولى، رغم أنه ما يزال يقوم بحركات عشوائية ما. في اليوم الثالث، يظل خروجه أسرع، وقبل مرور وقت طويل، ستجد أنه يذهب مباشرة إلى السقاطة ويرفعها في الحال. أو اصنع نموذجاً لمتاهة ساحة همبتون، وضع جرذاً في الوسط، فيما تهاجمه رائحة الطعام من الخارج. سيبدأ الجرذ بالجري في الممرات، وباستمرار توقفه الأزقة المسدودة لكنه أخيراً ونتيجة المحاولات المستمرة، سيخرج. كرر هذه التجربة يوماً بعد يوم وقس الزمن الذي يستغرقه الجرذ للوصول إلى الطعام، ستجد أن ذلك الزمن يتناقص بسرعة، ثم بعد حين يكف الجرذ عن القيام بأي انعطافات خاطئة. إننا بعمليات مشابهة من حيث الجوهر، نتعلم النطق، الكتابة، الرياضيات، أو حكم إمبراطورية.

لدى البروفسور واطسون (في كتابه «السلوك») نظرية بارعة فيما يتعلق بالطريقة التي تنشأ فيها العادة من حركات عشوائية. وهناك،

على ما أظن، سبب يفسر لماذا لا يمكن لنظريته أن تعتبر وحدها كافية. لنفترض، بغرض التبسيط، أن هناك عشر حركات عشوائية فقط يمكن أن يقوم بها الحيوان ـ لنقل، عشرة ممرات يمكن أن يسلكها ـ وأن واحداً منها فقط هو الذي يقود إلى الطعام أو أي شيء آخر يمثل النجاح في الحالة قيد البحث والحركة الناجحة تحدث دائماً خلال محاولات الحيوان، في حين أن كلاً من الحركات الأخرى، تحدث، في المتوسط، في نصف المحاولات فقط، بالتالي فإن الميل لتكرار الأداء السابق (والذي يمكن تطبيقه بسهولة دون تدخل «الوعي») يؤدي إلى توكيد أكبر على الحركة الناجحة أكثر من أية حركة أخرى، ومع مرور الوقت تصبح وحدها هي التي يقوم بها الحيوان. الاعتراض على هذه النظرية، حين تؤخذ على أنها التفسير الوحيد، هو أن التحسن يوضع قيد التنفيذ بعد المحاولة الثانية، في حين أن التجربة تبين أن الحيوان في المحاولة الثانية يعمل على نحو أفضل من المرة الأولى. لذلك يطلب شيء ما أبعد لتفسير نشوء العادة من الحركات العشوائية، لكنني لا أرى سبباً يدعو للافتراض أن ذلك الأبعد المطلوب له علاقة بـ«الوعي».

يصوغ السيد ثورندايك قانونين شرطيين للعادة المكتسبة أو التعلم، هما كما يلي:

«قانون النتيجة وهو التالي: من عدة استجابات تجاه الوضع ذاته، فإن تلك التي تكون مصحوبة أو متبوعة على نحو وثيق بما يرضي رغبة الحيوان هي، في حال تساوي الأشياء الأخرى، تلك التي تكون مرتبطة على نحو أوثق بالوضع، بحيث أنها عندما تتكرر، يكون الاحتمال أكبر بأن تحدث، أما تلك التي تكون مصحوبة أو

متبوعة على نحو وثيق بما يزعج رغبة الحيوان تكون في حال تساوي الأشياء الأخرى، ارتباطاتها بالوضع واهية بحيث أنها عندما تتكرر سيكون هناك احتمال أقل في أن تحدث. وبقدر ما يشتد الرضى أو الانزعاج، بقدر ما تضعف الرابطة أو تقوى.

قانون الممارسة وهو كالتالي: أية استجابة لوضع ستكون، في حال تساوي الأشياء الأخرى، مرتبطة بقوة أكثر بالوضع وبصورة تتناسب مع عدد المرات التي تم ربطها بذلك الوضع وكذلك مع متوسط قوة الارتباط ومدتها».

ومع التفسير الذي يعطى حالياً لمعنى «الرضى» و«الانزعاج» يبدو أن هناك كل الأسباب التي تدعو لقبول هذين القانونين.

إن ما ينطبق على الحيوان، فيما يخص الغريزة والعادة، ينطبق أيضاً على الإنسان. لكن كلما ارتفعنا إلى الأعلى في سلم التطور، إذا ما تكلمنا بصورة عامة. أصبحت القدرة على التعلم أكبر، وقلت المناسبات التي تتعرض فيها الغريزة الخالصة لعدم التعديل في حياة البلوغ.

هذا ينطبق بشدة على الإنسان، وإلى حد أن البعض يفكرون أن الغريزة أقل أهمية في حياة الإنسان مما هي لدى الحيوان، لكن هذا خطأ على أية حال، لأن التعلم ممكن فقط، حين توفر الغريزة القوة الدافعة. فالحيوانات في الأقفاص التي تتعلم تدريجياً كيف تخرج، تقوم بحركات عشوائية في البداية، حركات غريزية خالصة، لكن بسبب هذه الحركات العشوائية، لا تكتسب أبداً التجربة التي تمكّنها فيما بعد من التوصل إلى الحركة الصحيحة. (هذا تم بحثه جزئياً من قبل هوبهاوس ـ على نحو خاطئ على ما أظن) كذلك،

فإن تعلم الأطفال النطق يجعلهم يقومون بكل أنواع الأصوات، إلى أن يأتي اليوم الذي يطلقون فيه الصوت الصحيح بالمصادفة. ومن الواضح أن إطلاق الأصوات العشوائية بالأصل والذي لا يمكن بدونه أن يتعلم الطفل النطق، هو عمل غريزي. كما أظن أن بإمكاننا قول الشيء ذاته عن كل العادات والقدرات التي نكتسبها، ففيها كلها، ثمة هدية تعطى على فعالية غريزية ما، تدفع في البداية للقيام بحركات غير كفوءة نوعاً ما، لكنها تقدم القوة الدافعة، ثم يتم اكتساب طرق أكثر وأكثر فعالية. فالقط الجائع الذي يشم رائحة سمكة ويذهب إلى موضع حفظ الأطعمة، يكون ذلك أسلوباً فعالاً عندما تكون هناك سمكة في ذلك الموضع، وذلك ما يمارس غالباً من قبل الأطفال، لكن في ما بعد يتبين أن الذهاب وحده إلى موضع حفظ الأطعمة لا ينتج عنه إيجاد السمكة، ثم بعد سلسلة من الحركات العشوائية يتبين أن هذه النتيجة هي بسبب الذهاب إلى المدينة في الصباح والعودة في المساء، ولا أحد سيكون قد خمن مسبقاً أن هذه الحركة من جسم رجل في الأواسط من عمره ستجعل السمك يخرج من البحر إلى خزان طعامه، لكن بالتجربة يتبين ذلك، ولهذا السبب، يذهب الرجل متوسط العمر باستمرار إلى المدينة، تماماً مثلما القط في القفص يستمر في رفع السقاطة ما إن يكتشفها ذات مرة. بالطبع، وكحقيقة فعلية، يعد تعلم الإنسان أسهل رغم أنه، نفسياً، أكثر تعقيداً، وذلك من خلال اللغة، لكن بالأساس اللغة لا تغير من الماهية الأساسية للتعلم أو من الدور الذي تقوم به الغريزة في دفع عملية التعلم. مع ذلك. اللغة هي الموضوع الذي لا أود التكلم عنه حتى وقت لاحق.

يخطئ الفهم العام للغريزة حين يتصور الناس أنها معصومة عن الخطأ وحكيمة على نحو يسبق الطبيعة، مثلما هي غير قادرة على التعديل. هذا وهم خالص. فالغريزة، كقاعدة، خام تماماً وجاهزة وقادرة لأن تقوم بدورها في الظروف العادية، لكن ما أسهل أن تضلل في الظروف غير العادية. فالفراخ تتبع أمها بالغريزة، لكن عندما تكون صغيرة جداً ستتبع بنفس الجاهزية كل شيء يتحرك ويشبه شبهاً بعيداً أمها أو حتى الكائن البشري. (جيمس، علم النفس.) لقد وضع برغسون، مقتبساً عن فيبر، تمثيلية، مفترضاً بدقة خارقة للعادة أن دبوراً منعزلاً من نوع «أموفيلا» يضع بيوضه في دودة يسروع وحول هذا الموضوع، سأقتبس من كتاب دريفر «الغريزة لدى الإنسان».

طبقاً لمشاهدات فيبر التي يقبل بها برغسون، فإن «الأموفيلا» هذا يلسع ضحيته بالضبط وبدون خطأ في «كل» مركز من المراكز العصبية. النتيجة هي أن دودة اليسروع تشل، لكن لا تقتل مباشرة، والفائدة من هذا هي أن اليرقة لا يمكن أن تصاب بأذى من خلال أية حركة للدودة التي وضعت عليها البيضة وفي الوقت نفسه توفر اللحم لها كغذاء حين يحين الوقت.

الآن، قام الدكتور والسيدة بيكهام بتبيان أن لسعة الدبور ليست معصومة عن الخطأ، كما يزعم فيبر، وأن عدد اللسعات ليس ثابتاً، وأن الدودة لا تشل أحياناً، وأحياناً تقتل مباشرة وأن الظروف المختلفة لا تشكل بالظاهر أي فرق بالنسبة لليرقة التي لا تؤذيها الحركات الخفيفة للدودة، ولا استهلاك الطعام المتفسخ بدلاً من الدودة الطازجة.

هذا يوضح كيف أن حب الغريب العجيب يمكن أن يضلل حتى أشد المراقبين حرصاً واهتماماً مثل فيبر ومثل فيلسوف بارز كبرغسون.

في الفصل نفسه من كتاب الدكتور دريفر، هناك بعض الأمثلة المهمة عن أخطاء تقوم بها الغريزة، ولسوف أقتبس مثالاً عنها: «إن يرقة خنفساء «اللومشوزا» تأكل صغار النمل التي تزود بها في عشها. مع ذلك، يميل النمل للاهتمام بيرقات اللومشوزا بنفس الطريقة التي تعامل بها صغاره. ليس هذا فقط، بل إنها بالظاهر تكتشف أن طرق التغذية التي تناسب يرقاتها، فتاكة بالنسبة للضيوف وطبقاً لذلك تغير جهاز تغذيتها الكامل».

كذلك يقدم سيمون مثالاً جيداً عن الغريزة التي تنمو بالتجربة لتصير أكثر حكمة. فيروي كيف أن الصيادين يجذبون الذكور من خلال تقليد أصوات الإناث من جنسها لكن يكتشفون أنه كلما كان الذكر أكبر سناً يصبح من الصعب أكثر خداعه، كما ينبغي على التقليد أن يكون أكثر دقة.

الأدبيات المكتوبة عن الغريزة كثيرة جداً، والأمثلة كثيرة جداً غير أن النقاط الأساسية المتعلقة بالغريزة والتي نحتاج لأن نؤكد عليها بما يخالف المفاهيم الشائعة عنها، هي:

1) إن الغريزة لا تتطلب رؤية مسبقة للغاية البيولوجية التي تخدمها.

2) تكون الغريزة مكيفة فقط بحيث تنجز هذه الغاية في الظروف العادية للحيوان قيد السؤال وليس لها دقة أكثر مما هو ضروري للنجاح كقاعدة.

3) إن العمليات التي تستهلها الغريزة غالباً ما تتوصل لحالة الإنجاز بصورة أفضل بعد التجربة.

4) إن الغريزة توفر الدوافع للحركات التجريبية المطلوبة لعلمية التعلم.

5) إن الغرائز في المراحل حديثة الولادة تكون قابلة للتعديل بسهولة وقابلة لأن تربط بمختلف أنواع الأشياء.

هذه الخصائص المذكورة للغريزة كلها يمكن تأكيدها بالمشاهدة الخارجية المحض، ما عدا حقيقة واحدة وهي أن الغريزة لا تتطلب معرفة مسبقة. ورغم أن من الصعب البرهنة على ذلك بالمراقبة، فإن هذا ما توحي به، وعلى نحو لا يقاوم، أشد الظواهر وضوحاً. مثال على ذلك، من يمكن أن يصدق أن طفلاً حديث الولادة يكون واعياً للحاجة للطعام حفاظاً على حياته؟ أو أن الحشرات، حيث تضع بيوضها، تكون معنية بالحفاظ على نوعها؟ إن جوهر الغريزة، كما يمكن للمرء أن يقول، هو أن توفر الآلية الخاصة بالعمل دون تبصر مسبق بالسلوك الذي يكون مفيداً عادة بيولوجياً. ولهذا السبب، جزئياً، من المهم كثيراً فهم الوضع الأساسي للغريزة في دفعها لكل من سلوك الإنسان والحيوان.

المحاضرة (3)

الرغبة والشعور

الرغبة هي الموضوع الذي يمكن التوصل، إن لم أكن مخطئاً، إلى نظرات حقيقية عنه فقط بما هو معاكس تماماً تقريباً للرأي العادي الناتج عن عدم التفكير. إذ من الطبيعي أن ننظر إلى الرغبة على أنها في جوهرها موقف تجاه شيء ما قابل للتصور وليس عملياً. هذا الشيء يدعى غاية أو هدف الرغبة، ويقال إنه الهدف من أي فعل ناشئ عن الرغبة. كما نفكر بأن مضمون الرغبة هو أشبه تماماً بمضمون المعتقد، فيما الموقف الذي يتخذ حيال المضمون مختلف. طبقاً لهذه النظرية عندما أقول «آمل أن تمطر» أو «أتوقع أن تمطر»، فإننا نعبر في الحالة الأولى عن رغبة وفي الثانية عن اعتقاد، مع مضمون واحد هو صورة المطر. إذ من السهل القول إنه مثلما الاعتقاد هو نوع من الشعور بالنسبة إلى هذا المضمون تماماً، كذلك الرغبة هي نوع آخر. وطبقاً لهذه النظرة، فإن ما يأتي أولاً في الرغبة هو شيء ما نتصوره، مع شعور محدد مرتبط به، وبالتحديد ذلك الشعور الخاص الذي ندعوه «الرغبة». أما الانزعاج الذي يصاحب عدم تلبية الرغبة وكذلك الأفعال التي تهدف إلى تلبيتها فهي، حسب هذه النظرة، تنتج عن الرغبة. وأظن أن من الصحيح القول إن هذه هي النظرة التي لا يتمرد عليها الحس العام، مع ذلك أعتقد أنها خطأ من أساسها، صحيح أنه لا يمكن تفنيدها منطقياً،

لكن الحقائق المختلفة التي يمكن إيرادها تجعلها بصورة تدريجية أقل بساطة وقبولاً، إلى أن يتبين أخيراً أن من الأسهل التخلي عنها كلياً والنظر إلى المسألة بطريقة مختلفة تماماً.

المجموعة الأولى من الحقائق التي يمكن إيرادها ضد نظرة الحس ـ العام للرغبة هي تلك التي درسها التحليل النفسي. فلدى كل الكائنات البشرية، لكن على نحو خاص أولئك الذين يعانون من الهستيريا وبعض أشكال الجنون، نجد ما يدعى برغبات «اللاوعي» التي ينظر إليها عموماً باعتبارها تبين خداع ـ النفس. إن معظم المحللين النفسانيين يولون القليل من الانتباه لتحليل الرغبة، لكونهم يهتمون باكتشاف ما يرغب به أولئك الناس عن طريق المراقبة، أكثر من اكتشاف ما تتكون منه الرغبة عملياً. وأظن أن غرابة ما يسجلونه في تقاريرهم ستتضاءل إلى حد كبير إن تم التعبير عن ذلك بلغة النظرية السلوكية عن الرغبة، بدلاً من لغة المعتقدات اليومية. الوصف العام لنوع من الظواهر تتعلق بمسألتنا الحالية هو التالي: شخص يقول إن رغبته هي كذا وكذا، وإن هذه الرغبات هي التي تملي عليه تصرفاته، لكن المراقب الخارجي يدرك أن تصرفاته تتم بحيث تحقق أغراضاً مختلفة تماماً عن تلك التي يعلن عنها وأن هذه الغايات المختلفة هي بحد ذاتها ما يمكن توقع ما يرغب به. فهي عموماً أقل فضيلة من رغباته المعترف بها ولذلك هي أقل قبولاً للممارسة من تلك. طبقاً لذلك يفترض أنها توجد فعلاً كرغبات من أجل غايات، لكن في القسم ما دون الوعي من العقل، الذي يرفض المريض الاعتراف به في وعيه، وذلك خشية أن يضطر للتفكير بنفسه بأنه مريض. ولا شك أن هناك كثيراً من الحالات التي يمكن فيها تطبيق فرضية كهذه دون أن يكون في ذلك

اصطناع واضح. لكن كلما غاص الفرويديون أعمق في الطبقات التحتية للغريزة، ابتعدوا أكثر عن أي شيء يشبه الرغبة الواعية وصار أقل احتمالاً الاعتقاد بأن الخداع ـ الذاتي الإيجابي وحده يخفي عنا أننا فعلاً نرغب بأشياء بغيضة بالنسبة لحياتنا الصريحة.

في الحالات قيد البحث، يكون لدينا صراع بين المراقب الخارجي ووعي المريض. والميل الكامل للتحليل النفسي هو الثقة بالمراقب الخارجي أكثر من شهادة الاستبطان وأعتقد أن هذا الميل صحيح تماماً لكن لكي يقتضي إعادة بيان لما تتشكل منه الرغبة ويعرضه كقانون سببي لأفعالنا، وليس كشيء موجود عملياً في عقولنا. لكن دعنا أولاً نحصل على بيان أوضح بالمزية الأساسية للظواهر.

إذ نجد أن شخصاً يذكر أنه يرغب بغاية معينة هي آ، وأنه يعمل بهدف الوصول إليها. مع ذلك نلاحظ أن أعماله بحد ذاتها هي من النوع الذي يحتمل أن يوصله إلى الهدف ب، وأن ب هي نوع من الغايات التي غالباً ما يبدو أنها مستهدفة من قبل الحيوانات والمتوحشين، لكن يفترض بالناس المتحضرين أن يكونوا قد نبذوها. كذلك نجد أحياناً مجموعة كاملة من المعتقدات الزائفة، من نوع يمكن أن يقنع المريض بأن أفعاله هي بالفعل وسيلة توصله إلى الغاية آ، في حين أنها بالفعل توصله إلى الغاية ب. مثال على ذلك، يكون لدينا دافع لأن نوقع الألم بأولئك الذين نكرههم، لذلك نعتقد أنهم سيئون أشرار، وأن العقاب سيصلحهم. هذا الاعتقاد يتيح لنا أن نعمل على الدافع من أجل إيقاع الألم بهم، في حين نعتقد أننا نعمل لتحقيق الرغبة في أن نقود الآثمين إلى التوبة. لهذا السبب فإن القانون الجزائي كان في كل العصور أشد قسوة مما

قد يكون لو أن الدافع لإصلاح المجرم هو الذي يوحي به فعلاً: وإنه لأمر بسيط، على ما يبدو، أن نفسر حالة كهذه تعزى إلى «الخداع - الذاتي» لكن هذا التفسير غالباً ما يكون خيالياً. لا يشعر معظم الناس، لدى التفكير بالعقاب، بالحاجة لإخفاء دوافعهم الانتقامية عن أنفسهم، أكثر مما هم مضطرون لإخفاء النظرية الأسية. فدوافعنا لا تكون مكشوفة لمراقب عرضي لكن يمكن فقط اكتشافها من قبل دراسة علمية لأفعالنا في السياق الذي يتعين علينا فيه أن ننظر إلى أنفسنا بصورة موضوعية كما ننظر إلى حركات الكواكب أو التفاعلات الكيميائية لعنصر جديد.

إن دراسة الحيوانات تعزز هذا الاستنتاج وتشكل بطرق كثيرة التحضير الأفضل لتحليل الرغبة. فلدى التعامل مع الحيوانات، لا يسبب لنا أي إشكال التأثير المزعج للاعتبارات الأخلاقية التي يسببها التعامل مع الكائنات البشرية، إذ نكون مرتبكين دائماً حين يقال لنا إن النظرة الفلانية قاتمة أو سوداوية أو تشاؤمية: كما أن عصوراً من الفهم البشري شكلت لنا أساطير واسعة فيما يتعلق بحكمتنا وفضيلتنا بحيث أن أي تطفل من رغبة علمية صرفة لأن نعرف الحقائق تجابه بالصد على الفور من قبل أولئك الذين يتعلقون بالأوهام المزعجة. لكن لا أحد يهتم في ما إذا كان الحيوان فاضلاً أو غير فاضل ولا أحد يتوهم أنهِ عاقل. الأكثر من ذلك لا نتوقع أن تكون الحيوانات «واعية»، بل نحن مستعدون لأن نعترف بأن غرائزها تدفعها باتجاه الأفعال المفيدة دون أن يكون هناك أي معرفة مسبقة بالغايات التي تحققها. لكل هذه الأسباب، ثمة الكثير في تحليل العقل الذي يمكن اكتشافه بسهولة أكثر من خلال دراسة الحيوان مقارنة بمراقبة الكائنات البشرية.

نحن جميعاً نفكر أننا، بمراقبة سلوك الحيوان، يمكن أن نكتشف ما يرغب به تقريباً. وإذا كانت هذه هي الحالة ـ وأنا أوافق كلياً على أنها كذلك ـ يجب أن تكون الرغبة قادرة على أن تكشف عن نفسها من خلال الأفعال، لأن أفعال الحيوان وحدها هي ما نستطيع مشاهدته. فقد يكون لها عقول تجري فيها كل أنواع الأشياء لكننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن عقولها تلك باستثناء ما نستخلصه من خلال تصرفاتها وبقدر ما يتم تفحص تلك الاستنتاجات أكثر، بقدر ما تظهر موضع شك أكثر. لهذا، تعتبر خطوة سهلة للاستنتاج أن رغبة الحيوان هي لا شيء سوى ما يميز سلسلة معينة من التصرفات، أي بالتحديد، تلك التي تعتبر عموماً على أنها من وحي الرغبة قيد البحث، وعندما يتبين أن هذه النظرة تقدم تفسيراً مرضياً للرغبات الحيوانية، لا يعود من الصعب أن نرى أن التفسير نفسه ينطبق على رغبات الكائنات البشرية.

إننا نحكم بسهولة من سلوك حيوان من نوع أليف، ما إذا كان جائعاً أو عطشان، مسروراً أو منزعجاً، فضوليا أو خائفاً. والتحقق من صحة حكمنا، بقدر ما يكون ذلك التحقق ممكناً، يجب أن يستمد من التصرفات اللاحقة مباشرة للحيوان. معظم الناس يقولون إنهم يستدلون أولاً على شيء ما يتعلق بالحالة الذهنية للحيوان ـ ما إذا كان جائعاً أو عطشان وما إلى ذلك ـ ومن ثم يستنتجون توقعاتهم فيما يتعلق بسلوكه اللاحق، لكن هذه الجولة ضمن ذهن الحيوان المفترض غير ضرورية البتة. إذ يمكننا أن نقول ببساطة: سلوك الحيوان خلال آخر دقيقة كان له تلك الخصائص التي تميز ما يدعى بـ«الجوع»، ومن المحتمل أن تصرفاته خلال الدقيقة التالية ستكون مماثلة في هذا المجال، مالم يجد الطعام أو يتدخل

دافع أقوى، كالخوف مثلاً. فالحيوان الجائع يكون قلقاً، يذهب إلى الأمكنة التي غالباً ما يوجد فيها طعام، يتشمم بأنفه أو يتفحص بعينيه أو يزيد في الحالة الأخرى من حساسية حواسه، وحالما يقترب أكثر من الطعام بحيث تتأثر حواسه، يمضي إليه بكل سرعة ويباشر الأكل. بعد ذلك، إذا كانت كمية الطعام كافية، فإن سلوكه كله يتغير: إذ يحتمل كثيراً أن يستلقي وينام. هذه الأشياء وأشياء أخرى مثلها ظواهر ملحوظة تميز الحيوان الجائع من غير الجائع. والعلامة المميزة التي ندرك من خلالها سلسلة التصرفات التي تتكشف عن جوع ليست هي الحالة الذهنية للحيوان التي لا يمكننا مراقبتها، بل شيء ما في سلوكه الجسدي، وهذه السمة التي يمكن مراقبتها في السلوك الجسدي هي التي أقترح أن ندعوها «الجوع»، وليست هي بالمكون الخيالي، ربما والمجهول تماماً، من مكونات ذهن الحيوان.

يمكننا القول، من خلال تعميم ما يحدث في حالة الجوع، إن ما ندعوه بالرغبة لدى الحيوان تتكشف دائماً من خلال حلقة من التصرفات لها خصائص معينة ومتميزة تماماً. فهناك أولاً حالة النشاط التي تتألف، مع مواصفات ستذكر حالاً، من حركات يحتمل أن تكون ذات نتيجة معينة. هذه الحركات، ما لم يقطعها شيء آخر تستمر إلى أن يتم التوصل إلى الغاية، بعد ذلك، يكون هناك عادة مرحلة هدوء نسبي. حلقة التصرفات التي هي من هذا النوع لها علامات يمكن عموماً تمييزها عن حركات المادة الجامدة. هذه العلامات الملحوظة أكثر هي: 1 ـ ملاءمة التصرفات مع تحقيق نتيجة معينة. 2 ـ استمرارية التصرفات إلى أن يتم التوصل إلى الغاية، لكن دون أن يتم الإلحاح على أي من هذه التصرفات بعد نقطة

معينة. وقد يكون أي منهما: آ ـ إلى حد ما موجوداً لدى المادة الجامدة. ب ـ إلى حد كبير غير موجود لدى الحيوانات، بينما النباتات تكون وسيطة، وتتكشف فقط عن شكل أضعف بكثير من أشكال السلوك التي تفضي بنا لأن ننسب الرغبة للحيوانات. آ ـ يمكن للمرء أن يقول إن الأنهار «ترغب» بالبحر: فالماء، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، يبقى في حالة تحرك قلق إلى أن يصل إما إلى البحر أو إلى مكان لا يمكنه منه أن ينطلق دون أن يصعد تلاً، ولذلك يمكن القول إن هذا ما يرغب به حين يكون متدفقاً. نحن لا نقول هذا لأن باستطاعتنا أن نعلل سلوك الماء بقوانين الفيزياء، وإذا ما عرفنا أكثر عن الحيوانات، يمكننا أيضاً أن نكف عن أن ننسب الرغبات إليها، نظراً لأننا قد نجد ردود فعل فيزيائية وكيميائية كافية لأن تفسر سلوكها. ب ـ كثير من حركات الحيوان لا تتكشف عن خصائص الحلقات التي تبدو وكأنها تجسد الرغبة. فهناك أولاً كل الحركات التي هي «آلية» كالإنزلاق والسقوط، حيث القوى الفيزيائية العادية تعمل في جسد الحيوان وكأنه مادة جامدة تقريباً. إذ أن الحيوان الذي يسقط من جرف يمكن أن يقوم بعدد من التخبطات اليائسة وهو في الهواء، لكن مركز الجاذبية لديه يتحرك تماماً كما لو أنه ميت. في هذه الحالة، إن قتل الحيوان إثر السقوط، يكوِّن لدينا للوهلة الأولى تماماً، خصائص حلقة التصرفات التي تجسد الرغبة أي بالتحديد، الحركة القلقة إلى أن يتم الوصول إلى الأرض ومن ثم الهدوء. مع ذلك، لا نشعر بما يغرينا لأن نقول إن الحيوان كان يرغب بما حدث، وذلك جزئياً بسبب الطبيعة الآلية الواضحة تماماً للواقعة كلها، وجزئياً لأن الحيوان عندما ينجو من الموت إثر السقوط، لا يميل لتكرار

التجربة. كذلك يمكن أن تكون هناك أسباب أخرى، لكنني لا أرغب في التكلم عنها الآن. عدا عن الحركات الآلية، هناك حركات متقطعة، كما هي الحال، عندما يكون الطير في طريقه لكي يأكل أفضل حبوبه، يخيفه صبي استخدمته أنت لهذا الغرض. وإذا كانت الانقطاعات هي الغالبة واكتمال الحلقات هو النادر، فإن الخصائص التي يمكن مراقبة الحلقات من خلالها، يمكن أن تصبح مشوشة بحيث يصعب إدراكها تقريباً. محصلة هذه الاعتبارات المختلفة هي أن الفوارق بين الحيوان والمادة الجامدة، عندما نحدد أنفسنا بالمراقبة الخارجية غير العلمية للسلوك المتكامل، تكون مسألة درجة وليست دقيقة للغاية. لهذا السبب، كان من الممكن دائماً بالنسبة للناس الخياليين أن يؤكدوا أن الكتل الخشبية والحجارة حتى لها نوع غامض ما من الروح. والدليل على أن للحيوان روحاً هو متزعزع جداً إلى حد أنه، إذا ما زعم أحد بأنه قطعي، يمكن للمرء أن يمضي خطوة أبعد ويبسط الحجة بالتماثل على كل المادة. مع ذلك، ورغم الغموض والحالات المشكوك فيها، فإن وجود الحلقات في سلوك الحيوان هو ميزة عريضة يمكن بواسطتها أن نميزها مبدئياً عن المادة العادية، وأظن أن هذه هي الميزة التي تقودنا لأن نعزو الرغبات للحيوان. نظراً لأنها تجعل سلوكه يشابه سلوكنا وما نفعله (كما نقول) حين نتصرف بدافع الرغبة.

هنا سوف أتبنى التعاريف التالية لوصف سلوك الحيوان:

آ) حلقة ـ السلوك هي سلسلة من الحركات الإرادية أو الانعكاسية للحيوان، تميل لان، تؤدي إلى نتيجة معينة وتستمر إلى أن تتحقق الغاية منها، مالم تنقطع بموت، حادثة، أو حلقة ـ

سلوك جديدة ما. (هنا، الحادث يمكن أن نعرّفه على أنه تدخل لقوانين فيزيائية خالصة تسبب حركات آلية).

الهدف من حلقة ـ السلوك هو النتيجة التي توصله إلى غاية ويكون مشروطاً عادة بهدوء مؤقت ـ شريطة ألا يكون هناك انقطاع.

يقال إن الحيوان «يرغب» بهدف حلقة ـ السلوك حين تكون هذه الحلقة في حالة تقدم.

إنني أعتقد أن هذه التعاريف صالحة أيضاً وتنطبق على الرغبات والأهداف البشرية، لكن في الوقت الحاضر، أنا مشغول فقط بالحيوان وبما يمكن تعلمه عن طريق المراقبة الخارجية. كما إنني تواق جداً لألا تربط أية أفكار بكلمتي «هدف» و«رغبة» تتجاوز ما تشتمل عليه تلك التعريفات المذكورة آنفاً.

على أننا لم نفكر كثيراً بماهية أو طبيعة المحرض الأولي لحلقة ـ السلوك. مع أنه هنا، تبدو النظرة المعتادة للرغبة على أرضها الأصلب. فالحيوان الجائع يستمر في القيام بحركاته إلى أن يحصل على الطعام، لذا يبدو من الطبيعي أن نفترض أن فكرة الطعام حاضرة خلال العملية كلها وأن فكرة الغاية التي ينبغي الوصول إليها، تضع العملية كلها قيد الحركة. لكن نظرة كهذه يتعذر الدفاع عنها تماماً في كثير من الحالات، خاصة حيث يتعلق الأمر بالغريزة. لنأخذ، مثلاً، التناسل وتربية الصغار. فالطيور تتزاوج، تبني عشاً، تضع بيضاً فيه، تحضن البيض، تطعم الفراخ الصغيرة، وتعتني بها إلى أن تنمو تماماً. ومن المستحيل كلياً أن نفترض أن هذه السلسلة من الأفعال التي تشكل حلقة ـ سلوك كاملة تأتي نتيجة معرفة مسبقة بالغاية، على الأقل في المرة الأولى التي تتم بها. وعلينا أن نفترض

أن الحافز لأداء كل تصرف هو دفع من خلف، وليس جاذباً من أمام، فالطير يفعل ما يفعله، ليس لأنه يدرك أن حلقة تصرفاته ستسهم في حفظ النوع، والاعتبارات ذاتها تنطبق على الغرائز الأخرى. الحيوان الجائع يشعر بالقلق وتؤدي به الدوافع الغريزية لأن يقوم بحركات تقدم له التغذية، لكن القيام ببحث عن طعام ليس دليلاً كافياً نستنتج منه أن الحيوان لديه فكرة عن الطعام في «ذهنه».

نصل الآن إلى الكائنات البشرية وإلى ما نعرفه حول تصرفاتنا، إذ يبدو واضحاً أن ما يجعل حلقة ـ السلوك لدينا قيد الحركة هو إحساس ما من النوع الذي ندعوه غير مريح. لنأخذ حالة الجوع: يكون لدينا أولاً شعور داخلي بعدم الراحة يؤدي إلى عدم الميل للجلوس في حالة سكون وحساسية تجاه الروائح ذات النكهة وانجذاب لأي طعام قد نشم رائحته في الجوار. وفي أية لحظة خلال هذه العلمية يمكن أن نصبح واعين بأننا جائعون، بمعنى أن المرء يقول لنفسه «أنا جائع»، لكن يمكننا أن نتصرف بما يشير إلى الطعام لفترة من الزمن قبل هذه اللحظة، وبينما نتكلم أو نقرأ يمكننا أن نأكل في حالة تامة من «اللاوعي»، لكننا نقوم بعملية الأكل تماماً كما لو أننا بوعينا التام، ثم تتوقف هذه العملية عندما نكف عن الإحساس بالجوع. ما ندعوه بـ«الوعي» هو على ما يبدو مجرد متفرج على العملية، حتى عندما يصدر أوامر، فإنها عادة تكون أشبه بأوامر أب حكيم هي بحد ذاتها ستنفذ حتى لو أنه لم يصدر أمر بها. هذه النظرة قد تبدو للوهلة الأولى مبالغاً بها، لكن كلما تمعنا بما يدعى إرادتنا وأسبابها أكثر، يتبين لنا أنها تفرض علينا أكثر. إن الدور الذي تلعبه الكلمات في كل هذا هو دور معقد ومصدر قوي للإرباك، ولسوف أعود إليه في وقت لاحق.

الآن، أنا مازلت معنياً بالرغبة البدائية، كما هي موجودة لدى لإنسان، لكن بالشكل الذي يبين فيه الإنسان قرابته لأسلافه الحيوانات.

تتكون الرغبة الواعية مما هو أساسي للرغبة جزئياً، وجزئياً من المعتقدات فيما يتعلق بما نريد. ومن المهم أن تكون واضحة في ما يتعلق بالجزء الذي لا يتكون من معتقدات.

إن العنصر البدائي غير ـ الإدراكي في الرغبة هو الدفع وليس السحب، نوع من الدفع بعيداً عما هو عملي، أكثر مما هو جذب باتجاه المثال. بعض الأحاسيس والوقائع الذهنية الأخرى لها خاصية يمكن أن ندعوها «مزعجة»، إنها تسبب حركات جسدية من النوع الذي يحتمل أن تؤدي إلى إيقافها. وعندما يتوقف الانزعاج، أو حتى عندما يتناقص بصورة واضحة، نحس بأحاسيس لها خاصية ما ندعوه بـ«السرور». والأحاسيس السارة إما أنها لا تحفز على القيام بعمل على الإطلاق، أو على الأغلب تحفز على القيام بعمل يحتمل أن يطيلها. ولسوف أعود قريباً إلى تأمل ما هو الانزعاج والسرور بحد ذاتهما. أما الآن فما يهمنا هو ارتباطها بالعمل والرغبة. وبالتخلي مؤقتاً عن موقف المدرسة السلوكية، يمكننا أن نفترض أن الحيوان الجائع يعيش الإحساس بالانزعاج، وهذا يحرض حركات من النوع الذي يبدو محتملاً أن توصل إلى الطعام الذي هو خارج القفص. حين يصل إلى الطعام ويأكله، يتوقف انزعاجه وتصبح أحاسيسه سارة. إذ يبدو، خطأ، وكأن الحيوان كان له هذا الوضع في ذهنه طوال الوقت في حين أنه بالواقع دفع دفعاً مستمراً بذلك الإحساس من الانزعاج. وحين يكون الحيوان مفكراً، كما هي الحال لدى الإنسان، ينتج عن ذلك

أن نفكر أنه كان لديه الموقف النهائي في ذهنه طوال الوقت، بل يتوصل أحياناً لأني عرف أي موقف سيجلب له ما يرضيه، بحيث أن الانزعاج في الحقيقة يجلب له فكرة ما سوف يريحه. مع ذلك، فإن الإحساس المتعلق بالانزعاج يبقى المحرك الأول. هذا يوصلنا إلى السؤال عن طبيعة الانزعاج والسرور. لقد بات أمراً مألوفاً منذ «كانت» أن نميز ثلاثة أبعاد كبيرة للظواهر الذهنية، وهي ما تصنف على أنها معرفة، رغبة وشعور، حيث يستخدم «الشعور» بمعنى السرور والانزعاج و«المعرفة» بالطبع، كلمة محددة المعنى للغاية: فحالات الذهن المعني تتجمع معاً على شكل «إدراكي» ويتوجب عليها أن تعتنق ليس معتقدات وحسب، بل تعتنق مدركات حسية، شكوكاً، وفهم مفاهيم. كما أن «الرغبة» أضيق مما هو مقصود: مثلاً، يجب تضمين هذا الصنف كلمة «إرادة» وبالحقيقة كل ما يتعلق بأي نوع من أنواع الكفاح أو «المشيئة»، كما تدعى تقنياً. أنا نفسي لا أعتقد أن هناك أية قيمة في هذا التقسيم الثلاثي لمحتويات الذهن. بل أعتقد أن الأحاسيس (بما في ذلك الصور) توفر «المادة» كلها للذهن، وأن كل شيء آخر يمكن تحليله إلى مجموعات من الأحاسيس مترابطة بطرق عديدة أو خصائص أحاسيس أو زمر من الأحاسيس. فيما يتعلق بالاعتقاد، سأقدم الأسس الخاصة بهذه النظرة في محاضرات لاحقة. أما ما يتعلق بالرغبات، فقد قدمت بعض الأسس لها في هذه المحاضرة. والآن ما يعنينا إنما هو الانزعاج والسرور.

بصورة عامة ثمة ثلاث نظريات يمكن تحديدها فيما يتعلق بهما. ومن الممكن أن ننظر إليها كبنود موجودة منفصلة لدى أولئك الذين يعيشونها أو يمكن أن ننظر إليها كصفات داخلية للأحاسيس

والوقائع الذهنية الأخرى، أو من الممكن النظر إليها على أنها مجرد أسماء لخواص سببية للوقائع التي تكون مزعجة أو سارة. أولى هذه النظريات تلك التي تنظر إلى الانزعاج والسرور على أنهما المضمونان الفعليان لدى أولئك الذين يعيشونهما، وعلى ما أظن ليس هناك من شيء حاسم يقال لصالحهما، بل يقال بصورة رئيسية، كلمة غامضة هي «الألم» التي ضللت الكثير من الناس بما فيهم بيركلي الذي وفرت له حجة من حججه الخاصة بالمثالية الذاتية. قد نستخدم «الألم» باعتباره مضاداً لـ«السرور» وكلمة «مؤلم» باعتبارها مضادة لكلمة «سار»، أو يمكن أن نستخدم «الألم» كي نعني نوعاً معيناً من الإحساس ومن مستوى الأحاسيس بالحرارة والبرودة واللمس. الاستخدام الأخير للكلمة مهيمن في الأدبيات السيكولوجية ولم تعد تستعمل كمضادة لكلمة «سرور». ولقد ذكر الدكتور هيد، في إصدار حديث له، هذا التمييز على النحو التالي:

من الضروري بادئ ذي بدء أن نميز بوضوح بين «الانزعاج» و«الألم» فالألم صفة حسية متميزة مرادفة للحر والبرد، ومن الممكن تصنيف شدته بصورة متدرجة تقريباً طبقاً للقوة الكامنة في الحافز. من جهة أخرى، الانزعاج هو حالة الشعور تلك التي تقف مباشرة عكس السرور. ومن الممكن أن يرافق أحاسيس ليست مؤلمة بذاتها بصورة جوهرية كذلك الشعور، مثلاً، الذي ينتج عن دغدغة أخمص القدم. أما رد الفعل الناتج عن وخز متكرر فيتضمن كلا هذين العنصرين، إذ أنه يستثير تلك الصفة الحسية المعروفة بالألم، يصحبها نوع من الشعور غير المقبول والذي يدعى بالمزعج. من جهة أخرى، الضغط الزائد، ما عدا حين يطبق

مباشرة على جذع عصبي ما، يميل لأن يستثير إزعاجاً أكثر مما يستثير ألماً.

إن الخلط ما بين الانزعاج والألم جعل الناس ينظرون إلى الانزعاج على أنه شيء أساسي أكثر مما هو حقيقة وهذا بدوره كان رد فعل على النظرة المأخوذة عن السرور، نظراً لأن الانزعاج والسرور هما بكل وضوح على صعيد واحد في هذا المجال. وحالما يكون بالإمكان تمييز الانزعاج بصورة واضحة عن الإحساس بالألم، يصبح من الطبيعي أكثر أن ننظر إلى الانزعاج والسرور على أنهما خاصتان من خصائص الوقائع الذهنية أكثر مما ننظر إليهما كواقعتين ذهنيتين منفصلتين لهما كيانهما المستقل. لهذا سأحذف النظرة التي تقول بأنهما واقعتان ذهنيتان منفصلتان وأنظر إليهما باعتبارهما خاصتين من خواص تجارب من النوع الذي يدعى بالتسلسل «مزعجاً» و«ساراً»

يبقى علينا أن نتفحص ما إذا كانتا صفتين فعليتين لوقائع كهذه أو أنهما مجرد اختلافين فيما يتعلق بخواص سببية. أنا نفسي لا أرى أية طريقة للبت بهذه المسالة، فأي من النظريتين تبدو قادرة بالتساوي على تفسير الحقائق. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن من الأسلم أن نتجنب الافتراض أن هناك صفات داخلية كهذه للوقائع الذهنية التي هي قيد البحث وأن نأخذ فقط بالفوارق السببية التي لا يمكن نكرانها. إن باستطاعتنا، دون أن ندين نظرية الصفة الداخلية، أن نعرّف الانزعاج والسرور باعتبار أنهما يكمنان في الخواص السببية ونقول فقط ما ينطبق على أي من النظريتين. ومتابعة لهذا المسار، سنقول:

«الانزعاج» هو خاصة لإحساس أو واقعة ذهنية أخرى، تكمن

في حقيقة مفادها أن الواقعة قيد البحث تحرض حركات إرادية أو انعكاسية تميل لإحداث تغير محدد تقريباً يتعلق بإيقاف الواقعة.

«السرور» هو خاصة من خواص إحساس أو واقعة ذهنية أخرى تكمن في حقيقة مفادها أن الواقعة قيد البحث إما أنها لا تحرض أية حركة إرادية أو انعكاسية، أو إن حرضت، فإنها تحرض فقط لتلك الحركات التي تميل لإطالة الواقعة قيد البحث.

أما الرغبة «الواعية» التي علينا أن نلقي نظرة عليها أو تتألف من الرغبة في الإحساس الذي نوقش حتى الآن، جنبا إلى جنب مع الاعتقاد الحقيقي فيما يتعلق بـ«هدفه»، أي في ما يتعلق بحالة الأمور التي ستجلب الهدوء مع توقف الانزعاج. وإذا كانت نظريتنا عن الرغبة صحيحة، فإن الاعتقاد بما يتعلق بهدفها يمكن تماماً أن يكون خاطئاً، نظراً لأن التجربة وحدها يمكن أن تبين ما الذي يجعل الانزعاج يتوقف. وحين تكون التجربة المطلوبة شائعة وبسيطة، كما هي حالة الجوع، فإن الخطأ لا يكون محتملاً كثيراً لكن في الحالات الأخرى ـ مثل الشهوة الجنسية لدى أولئك الذين لم تتح لهم الفرصة لإشباعها إلا قليلاً أو عدم إشباعها البتة ـ فلا بد من توقع الأخطاء التي غالباً جداً ما تحدث بالواقع. إن ممارسة كبح الدوافع، وهو أمر ضروري إلى حد كبير بالنسبة إلى الحياة المتحضرة، تجعل الأخطاء أسهل، من خلال منع تجريب الأفعال التي تقود إليها الشهوة في الحالة الأخرى، ومن خلال جعل الدوافع المكبوحة نفسها، في الغالب، تصبح غير ملحوظة أو تنسى سريعاً، إن الأخطاء الطبيعية بصورة كاملة التي تنشأ على هذا النحو تشكل نسبة كبيرة مما يدعى، خطأ بصورة جزئية، بالخداع ـ الذاتي ويعزوه فرويد إلى «الرقيب».

لكن، هناك نقطة أخرى تحتاج إلى توكيد، وهي بالتحديد، الاعتقاد بأن شيئاً ما مرغوب يميل في الغالب لأن يسبب الرغبة ذاتها التي يعتقد بها. إنها تلك الحقيقة التي تجعل تأثير «الوعي» على الرغبة معقداً كثيراً.

فحين نعتقد أننا نرغب في حالة معينة من الأمور، فإن ذلك غالباً ما يسبب الرغبة الحقيقية فيه. وهذا يعود جزئياً إلى تأثير الكلام على عواطفنا في الخطب البلاغية مثلاً، وجزئياً يعود إلى الحقيقة العامة القائلة بأن الانزعاج يمت بشكل عادي إلى الاعتقاد بأننا نرغب بالشيء الفلاني الذي لا نمتلكه. بالتالي ما كان بالأصل رأياً زائفاً في ما يتعلق بموضوع الرغبة يكتسب مصداقية معينة: إذ يولّد الرأي الزائف رغبة فرعية ثانوية تصبح رغم ذلك حقيقية.

دعنا نأخذ مثالاً، لنفترض أنك نبذت من قبل امرأة بطريقة تجرح كبرياءك فإن رغبتك الدافعة الطبيعية ستكون من النوع الذي عبر عنه دون في قصيدته:

عندما أموت بسبب احتقارك، أيتها القاتلة

وفيها يشرح كيف سيسكن السيدة المسكينة مثل شبح ويحول بينها وبين الاستمتاع بالسلام لحظة واحدة. لكن، هناك شيئان يقفان في طريق التعبير عن نفسك على نحو طبيعي تماماً: فمن جهة، كبرياؤك لن تعترف بشدة الضربة التي حلت بك، ومن جهة أخرى، قناعتك بأنك إنسان متحضر لا يمكنه أن ينغمس في رغبة بالغة الفظاظة كحب الانتقام. لهذا ستمر بتجربة القلق التي تبدو، في البداية، وكأنها بلا هدف تماماً، لكنها أخيراً ستتحول إلى رغبة واعية في تغيير مهنتك، أو التطواف في العالم، أو إخفاء هويتك

والعيش في بوتني، مثل بطل أونولد بنيت. وعلى الرغم من أن السبب الأول لهذه الرغبة هو حكم زائف في ما يتعلق برغبتك السابقة اللاواعية، مع ذلك فإن الرغبة الواعية الجديدة يكون لها قدرتها الاشتقاقية الخالصة وربما تؤثر على تصرفاتك إلى حد إرسالك لكي تطوف العالم. مع ذلك، الخطأ الأولي ستكون له نتائج من نوعين: الأول، في اللحظات التي لا سيطرة عليها، وبتأثير النعاس أو الشرب أو الدوار، ستقول أشياء يمكن أن تؤذي المخادع غير المؤمن. ثانياً، ستجد الترحال مخيباً للأمل والشرق أقل سحراً مما كنت تأمل - ما لم تسمع ذات يوم أن الشخص الشرير الآخر قد تعرض بدوره للنبذ. إن حدث هذا ستعتقد أنك تشعر بالتعاطف الخالص لكنك فجأة ستكون مبتهجاً أكثر بكثير مما كنت قبل مع جمال الجزر المدارية أو أعاجيب الفن الصيني. رغبة ثانوية تستمد من حكم زائف فيما يتعلق بالرغبة الأولية، تكون لها قوة الفعل المؤثر ولذلك هي رغبة حقيقية وفق تعريفنا. لكن ليس لها القوة نفسها التي تتصف بها الرغبة الأولية من توفير الرضى التام حين تتحقق، طالما أن الرغبة الأولية تظل دون تلبية، فإن القلق يستمر على الرغم من نجاح الرغبة الثانوية، من هنا ينشأ الاعتقاد بعبثية الرغبات البشرية. فالرغبات العبثية هي تلك الرغبات الثانوية، إنما المعتقدات الخاطئة تمنعنا من إدراك أنها ثانوية.

وما يمكن، مع بعض الملاءمة، أن يدعى خداعاً - ذاتياً ينشأ من خلال تفعيل الرغبات الخاصة بالمعتقدات. إننا نرغب بأشياء كثيرة، لا نستطيع تحقيقها: كأن نكون مشهورين على نطاق واسع وموضع إعجاب. وأن يكون عملنا مفخرة العصر، وأن يكون الكون منظماً بطريقة توفر لنا السعادة جميعاً، لكن ليس لأعدائنا إلى أن يندموا

ويعانوا حتى تطهرهم المعاناة. رغبات كهذه أكبر من أن تحققها جهودنا الخاصة لكن يتبين أن قدراً كبيراً من الرضى الذاتي الذي توفره لنا هذه الأشياء إن تحققت، يجب أن يتم الوصول إليه بعملية أسهل بكثير هي الاعتقاد بأنها تتحقق أو سوف تتحقق. هذه الرغبة الخاصة بالاعتقاد، بوصفها مضادة للرغبة الخاصة بالحقائق الفعلية هي حالة خاصة من رغبة ثانوية، وشأنها شأن كل الرغبات الثانوية، لا يؤدي الرضى الذاتي الناجم عنها إلى التوقف التام للانزعاج الأولي. مع ذلك، فإن الرغبة الخاصة بالمعتقدات باعتبارها مضادة لرغبة الحقائق الفعلية، تكون ذات قوة شديدة سواء على صعيد الفرد أو المجتمع. وطبعاً لشكل الاعتقاد المرغوب، يدعى غروراً أو تفاؤلاً أو ديناً. فأولئك الذين لديهم السلطة الكافية يسجنون عادة أو يعدمون أي إنسان يحاول أن يزعزع إيمانهم في تميزهم أو تميز الوجود، ولهذا السبب فإن التشهير التحريضي وكذلك الإلحاد كانا دائماً ولسوف يظلان ارتكابات جرمية.

إن الطبيعة الأولية للرغبة، وإلى حد كبير من خلال الرغبات الخاصة بالمعتقدات، أصبحت خفية، والدور الذي لعبه الوعي كان محيراً كثيراً ومبالغاً به كثيراً.

الآن يمكننا أن نلخص تحليلنا للرغبة والشعور:

يمكن للواقعة الذهنية من أي نوع ـ إحساس، صورة، اعتقاد أو عاطفة ـ أن تكون سبباً لسلسلة من الأفعال تستمر ، إن لم تقاطع، إلى أن تتحقق حالة محددة تقريباً للأشياء. مثل هذه الأفعال ندعوها «حلقة ـ سلوك». درجة التحديد يمكن أن تتنوع تنوعاً كبيراً: فالجوع يتطلب عموماً الطعام فقط، في حين أن مشهد قطعة خاصة

من الطعام تثير الرغبة التي تتطلب أكل تلك القطعة من الطعـام. إن الخاصة التي تسبب حلقة وقائع تدعى «انزعاجاً»، وخاصة الواقعـة الذهنية التي تنتـهي إليهـا الحلقـة تـدعى «مـسرة»، والأفعـال الـتي تشكل الحلقة لا ينبغي أن تكون آليـة خالـصة، أي يجـب أن تكـون حركات جـسدية لهـا علاقـة بتحريـك الخـواص الخاصـة بالنـسيج العصبي. تنتهي الحلقة إلى حالة من السكون أو إلى فعل مـن النـوع الذي ينحو فقط نحو الحفاظ على الواقع الراهن. أما حالـة الأشـياء التي تتم فيها هذه الحالة من السكون فتدعى «هدف» الحلقة، فيمـا الواقعة الذهنية الأولية المتعلقة بالانزعاج تدعى «رغبة» بالحالة التي تجلب السكون. تدعى الرغبة «واعية» حين تكون مـصحوبة باعتقـاد حقيقي فيما يتعلق بحالة الأشياء التي ستجلب الـسكون. وإلا فإنهـا تدعى «لا واعية». كل رغبة أوليـة هـي لا واعيـة. ولـدى الكائنـات البشرية، فإن المعتقدات في ما يتعلـق بأهـداف الرغبـات غالبـاً مـا تكون خاطئة. هذه المعتقدات الخاطئة تولِّد رغبـات ثانويـة تـسبب مختلف التعقيدات المثيرة للاهتمام في علم نفس الرغبـة البـشرية، دون أن تغير تغييراً أساسياً من الماهية التي تتشارك فيها مـع الرغبـة الحيوانية.

المحاضرة (4)

تأثير الماضي على الوقائع الحالية لدى المتعضيات الحية

في هذه المحاضرة سنولي اهتمامنا لميزة شائعة جداً تميز بصورة عامة، إنما غير مطلقة، سلوك المتعضيات الحية عن سلوك المادة الجامدة. هذه الميزة قيد البحث هي: استجابة المتعضية لمحرض معين تعتمد غالباً جداً على ماضي المتعضية وتاريخها وليس فقط على المحرض وحالة المتعضية الحالية المكتشفة حتى الآن.

هذه الميزة تتجسد بالقول: «إن الطفل الذي احترق بالنار مرة يخشى النار». ومن الممكن ألا يكون الحرق قد ترك أثراً واضحاً، مع ذلك، يعدل رد فعل الطفل وهو في حضرة النار. وإنه لأمر عادي أن نفترض أن الماضي، في حالات كهذه، يعمل على تعديل بنية الدماغ، لكن ليس بشكل مباشر غير أنني لا أود القول إن هذه الفرضية زائفة، بل أود فقط أن أشير إلى أنها فرضية. ولسوف أتفحص في نهاية المحاضرة الحالية الأسس التي يمكن أن تكون لصالحها. وإذا ما اقتصرنا على الحقائق التي تمت مشاهدتها فعلاً، علينا أن نقول إن الوقائع الماضية بالإضافة إلى الباعث الحالي وحالة المتعضية المؤكدة الحالية، كلها تدخل في إحداث الاستجابة.

هذه الميزة لا تقتصر كلياً على الكائن الحي، مثال على ذلك، الفولاذ الممغنط يبدو تماماً مثل الفولاذ غير الممغنط، لكن سلوكه مختلف بطرق كثيرة. لكن في حالة المادة الجامدة، ظواهر كهذه تحدث على نحو أكثر ندرة وأقل أهمية مقارنة بحالة الكائنات الحية، ويكون الأمر أقل صعوبة بكثير أن نخترع فرضية مرضية في ما يتعلق بالتغيرات المجهرية للبنية التي تقع في الوسط بين الواقعة الماضية والاستجابة المتغيرة الراهنة. في حالة الكائنات الحية، يكون كل شيء عملياً متميز، سواء في سلوكه الجسدي أو الذهني، مرتبطاً بهذا التأثير المستمر للماضي. الأكثر من ذلك، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن تغير الاستجابة يكون عادة من النوع الذي يعد مفيداً بيولوجياً للمتعضية أو الكائن الحي.

فيما يلي اقتراح مستمد من سيمون (طبعة ثانية مترجمة إنكليزية من قبل آلن وأونوين، سنة 1921) سنطلق عليه اسم «ظواهر تقوية الذاكرة» تجاه استجابات الكائن الحي تلك التي شوهدت حتى الآن كحقائق ذات علاقة يمكن فقط إحداثها طبقاً لقوانين سببية عن طريق تضمين وقائع ماضية حدثت في تاريخ الكائن الحي باعتبارها جزءاً من أسباب الاستجابة الحالية. هنا لا أعني فقط ـ كما يمكن أن تكون عليه الحالة دائماً ـ أن الوقائع الماضية هي جزء من سلسلة الأسباب المؤدية إلى الواقعة الحالية، بل أعني، لدى محاولة ذكر السبب المباشر للحادثة الحالية يجب إدخال واقعة ماضية ما أو مجموعة وقائع، ما لم نلجأ إلى التعديلات الافتراضية لبنية الدماغ. مثال على ذلك: أنت تشم دخان ـ خث (نبات شبه متفحم) فتتذكر مناسبة ما شممت فيها الرائحة نفسها من قبل. سبب تذكرك، وبقدر ما يتعلق الأمر بظواهر تمت بمشاهدتها حتى الآن،

يتكون من دخان ـ الخث (الباعث الحالي) والمناسبة السابقة (التجربة الماضية). فالباعث نفسه سيؤدي إلى إحداث التذكر ذاته لدى شخص آخر لم يشاطرك تجربتك السابقة رغم أن التجربة السابقة لم تترك آثاراً ملحوظة على بنية الدماغ. وطبقاً للقاعدة المعروفة «السبب ذاته، النتيجة ذاتها» لا يمكننا لذلك أن ننظر إلى دخان ـ الخث وحده باعتباره سبب التذكر، نظراً لأنه ليس له النتيجة ذاتها في الحالات الأخرى. طبقاً لذلك، فإن تذكرك هو مثال عما ندعوه «الظواهر الذاكرية».

لكن قبل المضي أبعد، سيكون من المستحسن أن نضرب أمثلة من الأصناف المختلفة للظواهر الذاكرية.

آ ـ العادات المكتسبة ـ في المحاضرة الثانية، رأينا كيف يمكن للحيوان أن يتعلم بالتجربة كيفية الخروج من قفص أو متاهة أو القيام بأفعال أخرى مفيدة له لكن لا توفرها له غريزته وحدها. فالقط الذي يوضع في قفص له فيه تجربة ما يتصرف على نحو مختلف عن الطريقة التي تصرف بها أول مرة. إن بإمكاننا أن نخترع بسهولة فرضيات يحتمل أن تكون صحيحة، في ما يتعلق بالارتباطات في المخ التي تسببها تجربة سابقة، وهي نفسها تسبب الاستجابة المختلفة. لكن الواقعة قيد المشاهدة هي أن كونه في القفص يشكل باعثاً، هذا الباعث يؤدي إلى نتائج مختلفة من خلال التكرار، وأن السبب المؤكد لسلوك القط ليس القفص فقط وتنظيمه المؤكد، بل أيضاً تاريخه الماضي في ما يتعلق بالقفص. من وجهة نظرنا الحالية، المسألة مستقلة عن السؤال ما إذا كان سلوك القط يرجع إلى حقيقة ذهنية تدعى «معرفة» أو يتكشف عن عادة جسدية فقط. فمعرفتنا العادية لا تكون دائماً حاضرة في

أذهاننا، لكنها تستدعى من خلال بواعث مناسبة، فإذا سئلنا «ما هي عاصمة فرنسا؟» نجيب «باريس» بسبب التجربة الماضية، وهذه أساسية بالنسبة إلى المسألة الحالية، أي ما يسبب استجابتنا. وهكذا كل معرفتنا العادية تتألف من عادات مكتسبة وتندرج تحت عنوان «الظواهر الذاكرية».

ب ـ الصور ـ سيكون لدي الكثير مما ينبغي قوله حول الصور في محاضرة لاحقة، أما في الوقت الحاضر، فإن اهتمامي بها يقتصر فقط على كونها «نسخاً» عن أحاسيس ماضية، فحين تسمع كلاماً عن نيويورك، يحتمل أن ترد صورة ما إلى ذهنك، سواء صورة عن المكان نفسه (إن سبق لك وذهبت إلى هناك) أو عن صورة عن المكان (إن لم تكن قد ذهبت إليه). الصورة تعود إلى تجربتك الماضية وكذلك إلى الباعث الحالي الذي تشكله كلمة «نيويورك». وعلى نحو مشابه، فإن الصور التي تراها في الأحلام تعتمد كلها على تجربتك الماضية وكذلك على الباعث الحالي لأن تحلم. ويعتقد بصورة عامة أن كل الصور، في أبسط جزئياتها، هي نسخ عن أحاسيس، وإذا كان الأمر كذلك، فإن ماهيتها الذاكرية تكون واضحة. هذا أمر مهم، ليس فقط بذاته، بل أيضاً لأن الصور، كما سنرى لاحقاً، تلعب دوراً أساسياً في ما يدعى «التفكير».

ج ـ الترابط ـ الحقيقة العامة للترابط، من الجانب الذهني، هي أننا عندما نجرب شيئاً ما جربناه من قبل، يميل لأن يستدعي مضمون التجربة السابقة، فرائحة دخان الخث التي تستدعي مشهداً سابقاً هي مثال ناقشناه قبل لحظة. وهذه ظاهرة ذاكرية بكل وضوح. كذلك هناك ترابط جسدي خالص أكثر لا يمكن تمييزه عن العادة الجسدية. وهذا هو النوع الذي درسه السيد ثورندايك لدى

الحيوان، حيث يكون باعث معين مرتبطاً بفعل معين. ذلك هو النوع الذي يتم تعليمه للجند أثناء التدريب، مثلاً. في حالة كهذه، ليس هناك من حاجة لأي شيء ذهني بل فقط اعتياد الجسم، وليس هناك من تمييز أساسي بين الترابط والعادة أما المشاهدات التي شاهدناها في ما يتعلق بالعادة كظاهرة ذاكرية فهي قابلة للتطبيق على الترابط أيضاً.

د ـ **العناصر غير الحسية في الإدراك الحسي** ـ حين ندرك حسياً أي شيء من نوع مألوف، فإن كثيراً مما يبدو ذاتياً وكأنه يقدم مباشرة هو مستمد بالحقيقة من تجربة سابقة، فعندما نرى الشيء، وليكن بنساً، يبدو علينا وكأننا نعي شكله الحقيقي: إذ لدينا انطباع عن شيء دائري، لا عن شيء إهليلجي. ولدى تعلم الرسم، من الضروري أن نكتسب فن تمثيل الأشياء بحسب إحساسنا وليس بحسب إدراكنا الحسي لها. إن المظهر البصري يملأ الشعور بماهية الشيء، كذلك اللمس وهلم جراً، هذا الملء وتقديم الشكل «الحقيقي» وما إلى ذلك يتكون من أشد المترابطات العادية علامة بلب الإحساس في إدراكنا الحسي. إذ قد يحدث، في حالة بعينها، أن تكون المترابطات الحقيقية غير عادية، مثال على ذلك، إن كان ما نراه هو سجادة مصنوعة بحيث تبدو على شكل آخر. في هذه الحالة، الجزء غير الحسي من إدراكنا سيكون وهمياً، أي، سيقدم لنا صفات ليست متوفرة في الشيء بالحقيقة. لكن كقاعدة، تكون للأشياء صفات تضاف إليها بواسطة الإدراك الحسي. وهو أمر متوقع، نظراً لأن تجريب ما هو عادي مألوف هو نفسه يكون سبب الإضافة. وإذا كانت تجربتنا

مختلفة، فإننا لن نملأ الإحساس بالطريقة ذاتها، إلا بقدر ما يكون الملء غريزياً وليس مكتسباً. وعلى ما يبدو، فإن ذلك كله، لدى الإنسان، يكوّن الإدراك الحسي ـ للمكان، بما في ذلك الترابط بين البصر واللمس وما إلى ذلك وهو مكتسب برمته تقريباً. في تلك الحالة، ثمة عنصر ذاكري كبير في كل المدركات الحسية العامة نتعامل بواسطته مع الأشياء العامة. فلنتصور، إن أخذنا مثالاً آخر، كم سنندهش إن كان علينا أن نسمع قطاً ينبح أو كلباً يموء. هذا الاندهاش قد يكون متوقفاً على تجربة سابقة، ولذلك يكون ظاهرة ذاكرية طبقاً للتعريف.

هـ ـ الذاكرة كمعرفة ـ نوع الذاكرة الذي أتكلم عنه الآن هو معرفة محددة لواقعة سابقة ما في تجربة الإنسان. إننا نتذكر من حين إلى حين أشياء حدثت لنا لأن شيئاً ما في الحاضر يذكرنا بها. وبالضبط، فإن الواقعة الحالية ذاتها قد لا تستدعي الذكرى نفسها، إن كانت تجربتنا السابقة مختلفة. بالتالي، فإن تذكرنا يكون لسببين:

1 ـ الباعث الحالي.

2 ـ الواقعة الماضية.

لذلك، هو ظاهرة ذاكرية، طبقاً للتعريف، وتعريف «الظاهرة الذاكرية» التي لا تتضمن ذكرى سيكون، بالطبع، تعريفاً سيئاً. هدف التعريف ليس أن يتضمن ذكرى، بل أن يتضمنها كواحدة من صنف الظواهر التي تتضمن كل ما هو متميز في مادة ـ الذات الخاصة بعلم النفس.

و ـ التجربة. غالباً ما تستخدم كلمة تجربة على نحو شديد الغموض. فجيمس، كما رأينا، يستخدمها لتغطية المادة الأولية

للعالم كلها، لكن هذا الاستخدام يبدو قابلاً للاعتراض، نظراً لأن الأشياء، في العالم المادي البحت، تحدث دون أن يكون هناك أي تجربة، والظاهرة الذاكرية وحدها هي التي تجسد التجربة. يمكننا القول إن الحيوان «يجرب» واقعة، عندما تعدل هذه الواقعة من سلوك الحيوان اللاحق، أي عندما تغدو جزءاً ذاكرياً من سبب الوقائع المستقبلية في حياة الحيوان.

إن الطفل الذي احترق بالنار ذات مرة ويخشى النار يكون قد «جرب» النار، في حين أن القضيب الذي يلقى أرضاً ثم يؤخذ ثانية لا يكون قد «جرب» أي شيء نظراً لأنه لا يبدي أية مقاومة أكثر من ذي قبل لإلقائه أرضاً. جوهر «التجربة» هو تعديل السلوك الناتج عما هو مجرَّب. يمكننا، في الحقيقة، أن نحدد سلسلة من التجارب أو السيرة الذاتية كسلسلة من الوقائع مترابطة بسببية ذاكرية. وأظن أن هذه الميزة، أكثر من أية ميزة أخرى، هي التي تميز العلوم التي تتعامل مع المتعضيات الحية عن الفيزياء.

إن الكاتب الأفضل المعروف لدي عن الظواهر الذاكرية هو ريتشارد سيمون، وهنا سأسعى لأن أقترح الجزء الأساسي من نظريته بشكل مختصر قبل أن نمضي أبعد:

حيث تتعرض المتعضية، سواء أكانت حيواناً أو نباتاً، لباعث ما، بحيث يحدث ذلك الباعث فيها حالة من الاستثارة، فإن إبعاد الباعث يسمح لها بأن تعود إلى حالة التوازن. لكن حالة التوازن الجديدة تختلف عن القديمة كما يمكن رؤيتها من خلال تغير المقدرة على رد الفعل. حالة التوازن قبل الباعث يمكن أن تدعى «حالة ـ الحياد الأولية» أما بعد توقف تأثير الباعث فتدعى «حالة الحياد الثانوية». كما نعرّف «التأثير الخطي» للباعث بأنه الأثر الناتج

عن صنع الفرق بين حالتي ـ الحياد الأولية والثانوية، وهـذا الفـرق نفسه نعرفه بأنه «الأثر الباقي» في الدماغ بسبب الباعث. كما تعـرف «الظواهر الذاكرية» بأنها تلـك العائـدة للآثـار الباقيـة، وهـي لـدى الحيوان مترابطة على نحو خاص بالجهاز العصبي، لكن ليس ذلـك بشكل حصري لدى الإنسان.

حين يقع باعثان معاً، أحـدهما إثـر الآخـر، يمكـن اسـتدعاء رد الفعل للثاني أيضاً. إننا ندعو هذا بـ«التـأثير الاسـتثاري» والبواعـث التي لها هذه الخصيصة بالبواعث الاستثارية. في حالة كهـذه نـدعو الآثار الباقية للباعثين بـ«المترابطة». هذا وكل الآثار الباقية المتولدة بصورة عفوية هي مترابطة كما أن هنـاك ترابطـاً بـين الآثـار الباقيـة المستثارة بالتتالي، رغم أن هذا يمكن إرجاعه إلى الترابط العفـوي. والواقع، ليس هناك باعث منعزل يترك أثراً باقياً، بـل هـي مجمـل البواعث في أية لحظة، وبالتالي فإن أي جزء من هذا الكـل يميـل، إن وقع، لإثارة رد الفعـل الإجمـالي الـذي أثـير مـن قبـل. يعتقـد سيمون أن الآثار الباقية يمكن توريثها وأن عادات الحيوان الفطريـة يمكن إرجاعها إلى تجربة أسلافه، وحول هذا الموضـوع يـشير إلى صموئيل بطلر.

يصوغ سيمون «مبدأين ذاكريين». الأول أو «قانون الآثـار الباقيـة المتراكبة» هو كما يلـي: كـل الاسـتثارات العفويـة لـدى المتعـضية الحية تشكل مركب ـ إثارة عفوياً مترابطـاً يعمـل بحـد ذاتـه بـشكل خطي، أي يترك خلفه مركب ـ آثار باقية مترابطة، يشكل بحد ذاتـه كلاً متكاملاً. المبدأ الذاكري الثاني أو «قـانون الاسـتثارة» هـو كمـا يلي: العودة الجزئية لوضع الطاقة الذي عمل من قبل بشكل خطـي يعمل بشكل استثاري في مركب ـ الآثار الباقية العفوي.

هذان القانونان يشكلان معاً، جزئياً، فرضية (الأثر الباقي) وجزئياً واقعة قابلة للمشاهدة. الواقعة القابلة للمشاهدة هي أنه عندما يسبب مركب معين من البواعث بالأصل مركباً معيناً من ردود الفعل، فإن تكرار جزء من البواعث يميل لأن يسبب تكرار ردود الفعل بكاملها.

تطبيقات سيمون لأفكاره الأساسية في مختلف الاتجاهات بارعة ومثيرة للاهتمام. بعضها سيهمنا في وقت لاحق، لكن حالياً ما هو قيد البحث إنما هو الماهية الأساسية للظواهر الذاكرية.

فيما يتعلق بطبيعة الأثر الباقي، يعترف سيمون أن من المحال في الوقت الحاضر أن نقول أكثر من أنها لا بد تكمن في تغير مادي ما في جسم المتعضية. إنها بالواقع، افتراضية تثار لأغراض نظرية وليست حصيلة مشاهدة مباشرة. ولا شك أن علم الهيئة، خصوصاً اضطرابات الذاكرة نتيجة أذى يصيب الدماغ، يقدم أسساً لهذه الفرضية، لكنها مع ذلك تبقى فرضية، مصداقيتها ستناقش في نهاية هذه المحاضرة.

إنني أميل للتفكير، في الحالة الراهنة لعلم الهيئة، أن إدخال الأثر الباقي لا يخدم في تبسيط وصف الظواهر الذاكرية. بل أظن أن بإمكاننا أن نصوغ القوانين المعروفة لظواهر كهذه على شكل مصطلحات لحقائق قابلة للمشاهدة كلياً، وذلك بتمييزنا بشكل شرطي ما يمكننا أن ندعوه بـ«السببية الذاكرية». بهذا أعني ذلك النوع من السببية الذي تحدثنا عنه في بداية هذه المحاضرة، ذلك النوع الذي لا يتكون فيه السبب القريب فقط من الواقعة الحالية بل من هذه مع واقعة ماضية وجنباً إلى جنب. على أنني لا أرغب

في أن ألح على أن هذا الشكل من السببية هو نهائي بل إنه، في الحالة الراهنة لمعرفتنا، يقدم تبسيطاً ويتيح لنا أن نذكر قوانين السلوك بمصطلحات افتراضية أقل مما يتوجب علينا استخدامها في الحالة الأخرى.

إن أوضح مثال على ما أعنيه هو تذكر واقعة ماضية. فما نشهده هو أن بواعث حالية معينة تفضي بنا لأن نتذكر وقائع معينة، لكن ذلك يحدث في أوقات لا نتذكرها فيها، وليس هناك شيء مكتشف في أذهاننا يمكن أن يدعى ذكرى عنها. إن الذكريات كوقائع ذهنية، تظهر من حين إلى حين لكنها لا توجد، بقدر ما يمكننا أن نرى، في أي شكل عندما تكون «كامنة». والواقع عندما نقول إنها كامنة نعني فقط أنها ستوجد في ظروف معينة. حينذاك إن كان يجب أن يكون هناك اختلاف قائم بين الشخص الذي يمكن أن يتذكر واقعة معينة والشخص الذي لا يستطيع ذلك، هو أن الاختلاف القائم يجب أن يكون، ليس في أي شيء ذهني، بل هو في الدماغ نفسه. فمن المعقول تماماً أن يكون هناك فرق كهذا في الدماغ، لكن طبيعته غير معروفة وتبقى في حدود الافتراض لا غير. فكل شيء صار، حتى الآن، مادة للمشاهدة فيما يخص هذه المسألة، يمكن ترتيبه معاً بالقول: عندما يحدث مركب معين من الأحاسيس لإنسان ما، فإن تكرار جزء من المركب يميل لأن يثير ذكرى الكل. وبطريقة مماثلة، يمكننا أن نجمع كل الظواهر الذاكرية لدى المتعضيات الحية تحت قانون واحد يحتوي ما تم التحقق منه حتى الآن بقانوني سيمون. هذا القانون المفرد هو:

«إذا كان الباعث المركب آ أحدث رد الفعل المركب ب لدى

المتعضية، فإن وقوع جزء من آ في مناسبة ما في المستقبل يميل لأن يسبب كامل رد الفعل ب».

هذا القانون بحاجة لأن يلحق به وصف ما لتأثير التكرار وما إلى ذلك لكن يبدو أنه يحتوي المزايا الأساسية للظواهر الذاكرية، دون أن نمزج معها أي شيء افتراضي.

وعندما يختلف الأثر الناتج عن باعث لمتعضية عن التاريخ السابق للمتعضية، دون أن نكون قادرين عملياً على اكتشاف أي اختلاف ذي علاقة في بنيتها الحالية، فإننا سنتكلم عن «سببية ذاكرية»، شريطة أن يكون بإمكاننا أن نكتشف قوانين تجسد تأثير الماضي. ففي السببية المادية العادية، كما يظهر للحس العام، يكون لدينا وحدات متقاربة من التسلسل، مثل «البرق يتبعه الرعد» «السكر يتبعه وجع الرأس» وهلم جراً. لكن لا تسلسلاً من هذه التسلسلات هو ثابت نظرياً، نظراً لأن شيئاً ما يمكن أن يتدخل ويسبب خللاً فيها، ولكي نتوصل إلى قوانين فيزيائية ثابتة علينا أن نتوجه إلى معادلات تفاضلية تبين اتجاه التغيير في كل لحظة، وليس التغير التكاملي بعد فاصل محدد وإن يكن قصيراً. مع ذلك، ولأغراض الحياة اليومية، فإن الكثير من السلاسل هي بالنسبة لكل المقاصد والأغراض ثابتة. لكن مع سلوك الكائنات البشرية، ليست هذه هي الحالة على الإطلاق، فإن قلت لإنكليزي «على أنفك لطخة» سيسرع لإزالتها، لكن لن تكون النتيجة هكذا إن قلت الشيء نفسه لفرنسي لا يعرف الإنكليزية. فأثر الكلام على السامع هو ظاهرة ذاكرية، نظراً لأنه يعتمد على تجربة سابقة منحته القدرة على فهم الكلام. وإذا كان ينبغي أن يكون هناك قوانين سببية

صرفة، دون الأخذ بالاعتبار الدماغ وبقية الجسم، فإنها يجب أن تكون من شكل ليس «س الآن تسبب ع الآن» بل: آ، ب، جـ... في الماضي مع س الآن، تسبب ع الآن. إذ لا يمكن التأكيد بنجاح أن فهمنا للكلمة، مثلاً، هو المضمون الفعلي الموجود في الذهن في الأوقات التي لا يفكر المرء فيها بالكلمة. إنه فقط ما يدعى «التهيؤ»، أي القدرة على أن يستثار عندما يسمع الكلمة أو يحدث له أن يفكر بها. و«التهيؤ» ليس هو بالشيء العملي بل مجرد جزء ذاكري من قانون سببي ذاكري.

في قانون كهذا مثل آ، ب، جـ... في الماضي، جنباً إلى جنب مع س الآن تسبب ع الآن، سندعو آ، ب، جـ، بالسبب الذاكري وس المناسبة أو الباعث ، وع رد الفعل. وكل الحالات التي تؤثر فيها التجربة على السلوك هي أمثلة على السببية الذاكرية.

يعتقد المؤمنون بتوازي التحليل النفسي أن من الممكن لعلم النفس نظرياً أن يتحرر كلياً من كل اعتماد على علم الهيئة أو الفيزياء. أي يمكن القول إنهم يعتقدون أن كل واقعة نفسية لها سبب نفسي ومصاحب جسدي. وإذا كان هذا هو التوازي، فإن من السهل البرهنة من خلال المنطق الرياضي على أن السببية في المسائل النفسية والجسدية يجب أن تكون من النوع ذاته، بيد أن من المحال أن توجد السببية الذاكرية في علم النفس ولا توجد في الفيزياء. مع ذلك إذا كان على علم النفس أن يكون مستقلاً عن علم الهيئة وإذا كان بالإمكان إرجاع علم الهيئة إلى فيزياء، فإنه سيبدو أن السببية الذاكرية أساسية في علم النفس. وإلا سنكون مضطرين لأن نعتقد أن كل معرفتنا، وكل ما لدينا من مخزون صور

وذكريات، وكل ما لدينا من عادت ذهنية، هي موجودة في كل الأوقات على شكل ذهني كامن ما، ولا تستثار فقط بالبواعث التي تؤدي إلى كشفها. هذه فرضية صعبة جداً، بل يبدو لي أننا إذا ما رغبنا، كمادة لمنهج أكثر مما هي لميتافزيق، أن نتوصل إلى استقلالية لعلم النفس بقدر ما هو مرغوب فيه عملياً، فإن من الأفضل أن نقبل السببية الذاكرية في علم النفس مؤقتاً. لذلك، نرفض التوازي، نظراً لأنه لا أساس هناك للاعتراف بالسببية الذاكرية في الفيزياء.

ولعله يستحق منا بعض الوقت أن نلاحظ أن السببية الذاكرية هي ما أدى ببرغسون لأن ينكر أن هناك سببية على الإطلاق في الفضاء النفسي. إنه يستنتج، وهو على حق تماماً، أن الباعث نفسه إذا ما تكرر، لا يكون له نفس النتائج، ويناقش بأن هذا مناقض للقاعدة التي تقول: «نفس السبب، نفس النتيجة». لكن من الضروري فقط أن نأخذ بالحسبان الوقائع السابقة وندخلها مع السبب، لكي نعيد تأسيس القاعدة وإمكانية أن تكون هناك قوانين سببية في علم النفس. إن المفهوم الميتافيزيقي للسبب يبقى في الطريقة التي ننظر بها إلى القوانين السببية: نريد أن نكون قادرين على أن نشعر بالرابطة بين السبب والنتيجة. وأن نكون قادرين على تصور السبب كـ«فاعل». هذا يجعلنا غير راغبين في أن ننظر إلى القوانين السببية على أنها وحدات للسلسلة يمكن مشاهدتها فقط، مع أن ذلك هو كل ما على العلم أن يقدمه. وأن نسأل لماذا النوع الفلاني من السلاسل يقع هو إما أن يكون سؤالنا بلا معنى، أو أن نطلب نوعاً من السلاسل أكثر عمومية يتضمن السلسلة قيد

البحث. إذ أن أوسع القوانين التجريبية للسلاسل والمعروفة في أي وقت يمكن فقط أن «تشرح» بمعنى تصنّف من خلال اكتشافات لاحقة وفق قوانين أوسع، لكن هذه القوانين الأوسع، وإلى أن تصنَّف، هي بدورها، ستبقى خام حقائق تقوم على المشاهدة وحدها وليس على تحليل عقلي متماسك مفترض ما.

لهذا السبب، ثمة اعتراض مسبق على القانون السببي الذي يتوقف فيه جزء من السبب عن الوجود، وأن نناقش ضد قانون كهذا على أساس أن ما هو ماضٍ لا يمكن أن يعمل الآن، يعني أن ندخل الفكرة الميتافيزيقية للسبب، وهو الأمر الذي لا يجد العلم له مكاناً. السبب الوحيد الذي يمكن ادعاؤه بشكل صحيح ضد السببية الذاكرية هو أن كل الظواهر، بالحقيقة، يمكن تفسيرها بدونه. إنها تفسَّر من خلال «الأثر الباقي» لسيمون أو من خلال أية نظرية تنظر إلى نتائج التجربة على أنها تتجسد في التعديلات التي تلحق بالدماغ والأعصاب. لكن لا يمكن تفسيرها، ما لم يكن ذلك بكثير من الاصطناع، من خلال أية نظرية تعتبر الآثار الكامنة للتجربة نفسية أكثر مما هي جسدية. ومن يرغب في جعل علم النفس مستقلاً قدر الإمكان عن علم الهيئة يفعل خيراً، كما يبدو لي، إن هو تبنى السببية الذاكرية، لكن، من جهتي، ليس لدي رغبة كهذه ولسوف أسعى لهذا السبب لأن أذكر الأسس التي تقع لي لصالح نظرة كهذه تماماً مثل نظرة «الأثر الباقي».

إحدى النقاط الأولى التي ينبغي مناقشتها هي أن الظواهر الذاكرية موجودة إلى حد كبير في علم الهيئة مثلما هي موجودة في علم النفس. بل حتى ينبغي أن تكون موجودة لدى النبات، كما

أشار إلى ذلك السيد فرانسيس داروين. فالعادة ميزة من ميزات الجسد على الأقل بقدر ما هي من ميزات الذهن. لهذا، نحن مضطرون لأن نسمح بإدخال السببية الذاكرية، إن تم تبنيها أصلاً، في المناطق غير النفسية التي يجب، كما يشعر المرء، أن تكون موضوعاً فقط لسببية من النوع الجسدي العادي. والحقيقة أن قدراً كبيراً مما يميز، لدى الوهلة الأولى، علم النفس عن الفيزياء يتبين، أنه مشترك بين علم النفس وعلم الهيئة، ومسألة تأثير التجربة بكاملها هذه هي الحالة قيد النظر. الآن، من الممكن طبعاً أن نأخذ النظرة التي يدافع عنها البروفسور هالدان الذي يجادل بأن علم الهيئة لا يمكن نظرياً إرجاعه إلى الكيمياء والفيزياء. لكن ثقل هذا الرأي لدى علماء الهيئة يبدو أنه ضده في هذه النقطة، إذ علينا بالتأكيد أن نطلب أدلة قوية جداً قبل أن نتبنى أي اختراق كهذا للاتصالية، كما هي الحال بين المادة الحية والمادة الجامدة. والحجة الناشئة من وجود ظواهر ذاكرة في علم الهيئة يجب، لهذا السبب، أن يتاح لنا إعطاؤها وزناً معيناً ضد الفرضية القائلة بأن السببية الذاكرية نهائية. والحجة الناشئة عن الترابط بين الأذى الذي يلحق بالدماغ وفقدان الذاكرة ليست قوية بالقدر الذي تبدو عليه رغم أن لها وزناً ما أيضاً. فما نعرفه هو أن الذاكرة وظواهر الذاكرة بصورة عامة، يمكن إحداث خلل فيها أو تدميرها من خلال تغيرات في الدماغ. هذا يبرهن بالتأكيد على أن الدماغ يلعب دوراً أساسياً في تسبيب الذاكرة، لكنه لا يبرهن على أن حالة معينة للدماغ هي، بحد ذاتها، شرط كافٍ لوجود الذاكرة. مع ذلك فإن هذه النقطة بالذات هي التي يجب البرهنة عليها. إن نظرية «الأثر

الباقي» أو أية نظرية مشابهة يجب أن تؤكد، شريطة أن يكون الدماغ والجسد في حالة مناسبة، أن الإنسان سيكون لديه ذاكرة معينة، دون الحاجة لأية شروط أخرى. لكن، المعروف فقط أنه لن يكون لديه ذكريات إن لم يكن دماغه وجسده في حالة مناسبة. أي بمعنى أن الحالة المناسبة للجسد والدماغ ضرورية، كما ثبت، للذاكرة لكنها ليست كافية. لذلك وبقدر ما توصلت إليه معرفتنا، يمكن أن تتطلب الذاكرة كسبب لها واقعة سابقة وكذلك حالة راهنة معينة للدماغ.

لكي نبرهن بشكل نهائي على أن ظواهر الذاكرة تنشأ في الوقت الذي تكون فيه شروط فيزيولوجية معينة متوفرة، علينا أن نكون قادرين فعلاً على أن نرى الفوارق بين دماغ الإنسان الذي يتكلم الإنكليزية وذاك الذي يتكلم الفرنسية وبين دماغ الإنسان الذي رأى نيويورك ويمكنه تذكرها ودماغ إنسان لم ير تلك المدينة البتة، ولعله سيأتي الوقت عندما يصبح هذا ممكناً، لكن في الوقت الحاضر نحن بعيدون كثيراً عنه - في الوقت الحاضر، وبقدر ما أعرف، لا يوجد هناك دليل صالح على أن كل فرق بين المعرفة التي يمتلكها آ وتلك التي يمتلكها ب يوازيه فرق ما بين دماغيهما. إن بإمكاننا الاعتقاد أن هذه هي الحالة، لكن إن فعلنا ذلك، يكون اعتقادنا مبنياً على تماثلات وقواعد علمية عامة، وليس على أي أساس قائم على المشاهدة التفصيلية. إنني أميل، أنا نفسي لأن أتبنى، كفرضية تعمل، الاعتقاد قيد البحث، وأن أعتقد أن التجربة السابقة تؤثر فقط في السلوك الحالي من خلال تعديلات البنية الفيزيولوجية. لكن الدليل لا يبدو حاسماً تماماً

بحيث لا أظن أن علينا أن ننسى الفرضيات الأخرى أو نرفض كلياً الاحتمال بأن السببية الذاكرية قد تكون هي التفسير النهائي لظواهر الذاكرة. إنني أقول هذا ليس لأنني أظن أن من المحتمل أن تكون السببية الذاكرية نهائية بل فقط لأنني أظن أنه أمر ممكن ولأنه غالباً ما يتبين أنه مهم لتقدم العلم أن نتذكر الفرضيات التي كانت تبدو في السابق غير معقولة.

المحاضرة (5)

القوانين السببية النفسية والجسدية

إن المفهوم التقليدي للسبب والنتيجة هو المفهوم الذي يبين العلم الحديث أنه خاطئ أساساً ويقتضي أن يحل محله فكرة مختلفة تماماً هي فكرة **قوانين التغير**. في المفهوم التقليدي، الواقعة بعينها آ تسبب الحادثة بعينها ب، ويدخل ضمن هذا أن واقعة آ أبكر من أي واقعة لـ ب يمكن اكتشاف أن لها علاقة بها، على ذلك النحو:

1 ـ عندما تقع آ، تتبعها ب

2 ـ في هذه السلسلة، ثمة شيء ما «ضروري وليس مجرد واقعة قائمة فعلاً لـ آ أولاً ثم ب ثانياً.

النقطة الثانية توضحها المناقشة القديمة المتعلقة بما إذا كان بالإمكان أن يقال إن النهار هو سبب الليل، على أساس أن النهار يتبعه دائماً الليل. الجواب السليم هو أن النهار لا يمكن أن يدعى أنه سبب الليل، لأنه لا يتبعه الليل إذا ما توقفت الأرض عن الدوران أو بدلاً من ذلك يصبح دورانها بطيئاً جداً بحيث يستغرق سنة. فمن المعتقد أن السبب يجب أن يكون على نحو أنه ما من ظروف مفهومة يمكن أن تجعله يفشل في أن يجعل النتيجة تتبعه.

وكحقيقة فعلية، فإن سلاسل كهذه، كما تم البحث عنها من قبل المؤمنين بالشكل التقليدي للسببية، ليست موجودة في الطبيعة. فكل شيء في الطبيعة على ما يبدو هو في حالة من التغير المستمر، بحيث

أن ما ندعوه «واقعة» واحدة، هو كما يتبين، عملية بالفعل. وإذا كان لهذه الواقعة أن تسبب واقعة أخرى، فإن على الواقعتين أن تكونا متماستين زماناً، ذلك أنه إذا كان هناك أي فاصل بينهما، يمكن أن يحدث شيء ما خلال ذلك الفاصل يحول دون النتيجة المتوقعة. لهذا، فإن السبب والنتيجة يجب أن يكونا عملية متواصلة مؤقتاً. إن من الصعب أن نعتقد، في أية حالة تتعلق بالقوانين الفيزيائية، أن الجزء الأبكر من العملية، والذي هو السبب، يمكن أن يترك أي فرق في النتيجة، طالما أن الجزء اللاحق من العملية، والذي هو النتيجة، يبقى دون تغير. لنفترض، مثلاً، أن إنساناً يموت متسمماً بالزرنيخ، فإننا نقول إن تناوله للزرنيخ كان سبب موته. لكن من الواضح أن العملية التي تم بها الحصول على الزرنيخ ليست بذات علاقة: فكل شيء حدث قبل ابتلاعه يمكن إغفاله، نظراً لأنه لا يمكن أن يغير النتيجة إلا بقدر ما يغير حالته في اللحظة التي تناول فيها الجرعة. لكن يمكننا أن نقول أكثر من ذلك: ابتلاع الزرنيخ ليس بالفعل السبب المباشر للموت، نظراً لأن الإنسان يمكن أن يصاب بطلق ناري في الرأس مباشرة بعد تناوله الجرعة، وبالتالي لا يكون الزرنيخ هو سبب موته. الزرنيخ يؤدي إلى إحداث تغيرات فيزيولوجية معينة تستغرق فترة من الزمن قبل أن تحدث الوفاة والأجزاء المبكرة من هذه التغيرات يمكن شطبها بنفس الطريقة التي يمكن أن نشطب بها العملية التي تم بها الحصول على الزرنيخ. وإذا ما مضينا في هذا الطريق، يمكننا أن نختصر العملية التي ندعوها السبب أكثر وأكثر. كذلك سيكون علينا أن نختصر النتيجة إذ قد يحدث أنه بعد وفاة هذا الإنسان مباشرة أن تفجر قنبلة جسده محولة إياه إلى أشلاء مبعثرة. ولا يمكننا القول ماذا يحدث بعد وفاة الرجل من خلال معرفتنا فقط أنه مات

نتيجة تناوله الزرنيخ. بالتالي، إذا كان علينا أن نأخذ السبب على أنه واقعة واحدة والنتيجة واقعة أخرى، فينبغي اختصارهما كليهما إلى ما لا نهاية. والنتيجة هي أنه يكون لدينا فقط، كتجسيد لقانوننا السببي، اتجاه معين للتغير في كل لحظة. من هنا، نتوصل إلى معادلات تفاضلية باعتبارها تجسد القوانين السببية، القانون الفيزيائي لا يقول «آ تتبعها حتماً ب» بل يقول لنا أي تسارع سيكون عليه الجزيء في شروط معينة، أي، يقول لنا كيف تتغير حركة الجزيء في كل لحظة، لا أين يكون الجزيء في لحظة ما من المستقبل.

يمكن للقوانين المجسدة في المعادلات التفاضلية أن تكون بصورة معقولة صحيحة لكن لا يمكن أن تُعرف كذلك. بل كل ما يمكننا معرفته تجريبياً هو تقريبي وعرضة للاستثناءات، القوانين الصحيحة تماماً التي يفترض أنها كذلك في الفيزياء معروفة بأنها قريبة بشكل ما من الحقيقة، لكن غير معروف أنها صحيحة تماماً كما هي. والقوانين التي نعرفها تجريبياً فعلاً لها شكل القوانين السببية التقليدية، باستثناء أنه لا ينبغي النظر إليها على أنها شاملة أو ضرورية. «تناول الزرنيخ يتبعه الموت»، هو تعميم تجريبي جيد وقد يكون له استثناءات لكنها نادرة. وباعتبار أنها ضد قوانين الفيزياء الصحيحة بالممارسة، فإن تعميمات تجريبية كهذه تتصف بميزة هامة هي أنها تتعامل مع ظواهر قابلة للمشاهدة. لكننا لا نستطيع أن نشاهد اللانهائيات سواء في الزمان أو المكان ولا نعلم حتى ما إذا كان الزمان والمكان قابلين للانقسام إلى ما لا نهاية. لذلك فإن التعليمات التجريبية التقريبية لها مكانة محددة، في العلوم، على الرغم من أنها ليست دقيقة أو شاملة. إنها المعطيات لقوانين أكثر دقة والأسس المتعلقة بالاعتقاد بأنها عادة صحيحة أقوى من أسس الاعتقاد بأن القوانين الأكثر دقة هي دائماً صحيحة.

لهذا السبب، يبدأ العلم من تعميمات للصيغة «آ تتبعها عادة ب». هذه هي المقاربة الأقرب التي يكن القيام بها لقانون سببي من النوع التقليدي. قد يحدث في أي مثال بعينه أن آ تتبعها دائماً ب. لكن ليس باستطاعتنا أن نعرف هذا، نظراً لأننا لا نستطيع أن نتنبأ بكل الظروف الممكنة تماماً التي يمكن أن تجعل التسلسل ينقطع أو نعرف أن لا شيء منها سيحدث بالفعل. لكن إذا ما عرفنا بالعدد الكبير جداً من الحالات التي تكون فيها «آ» متبوعة بـ«ب» ولا نعرف إلا القليل أو لا شيء البتة من الحالات التي يفشل فيها التسلسل، فإننا سنجد عملياً ما يبرر قولنا، «آ تسبب ب» شريطة ألا نربط بفكرة السبب أياً من الخرافات الميتافيزيقية التي تجمعت حول الكلمة.

ثمة نقطة أخرى، فعدا عن الافتقار للشمولية والضرورة، وهو أمر مهم للتحقق فيما يتعلق بالأسباب المذكورة آنفاً، هناك افتقار للتفرد. إذ يفترض عموماً أن هناك، بالنسبة لأي واقعة، ظاهرة ما هي سبب الواقعة قيد البحث، على أن هذا يبدو خطأ صرفاً. فالسبب، بالمعنى الذي يمكن فيه تطبيقه عملياً، يعني «سابقة لا تتغير تقريباً»، ونحن لا نستطيع عملياً التوصل إلى سابقة لا تتغير أبداً، لأن هذا يقتضي منا أن نأخذ بالحسبان الكون كله، نظراً لأن أي شيء لا يؤخذ بالحسبان يمكن أن يحول دون النتيجة المتوقعة. كما أنه لا يمكننا، بين السوابق التي لا تتغير تقريباً، أن نميز إحداها باعتبارها السبب والأخرى باعتبارها مصاحبة له: فمحاولة القيام بهذا تتوقف على فكرة السبب التي هي مستمدة من الإرادة والإرادة (كما سنرى لاحقاً) ليست مطلقاً ذلك النوع من الأشياء الذي يفترض أنه موجود عموماً، وليس هناك أي سبب لأن نفكر أن هناك في العالم المادي أي شيء مماثل حتى ولو من بعيد لما يفترض أن تكون عليه الإرادة. فإذا كان باستطاعتنا أن نجد سابقة واحدة، وواحدة فقط، ثابتة تماماً ولا تتغير، يمكننا أن

ندعو تلك السابقة بأنها السبب دون إدخال أية فكرة مستمدة من الأفكار الخاطئة المتعلقة بالإرادة. لكننا بالواقع لا نستطيع أن نجد أية سابقة نعرفها ثابتة تماماً ولا تتغير، لكن بإمكاننا أن نجد الكثير مما هو ثابت تقريباً. مثال على ذلك، يترك العمال المعمل للغداء حين يسمعون صوت البوق في الساعة الثانية عشرة، في هذه الحالة يمكنك القول إن البوق هو السبب في تركهم المعمل، لكن أبواقاً أخرى لا عد لها في معامل أخرى تطلق أصواتها دائماً أيضاً في الساعة الثانية عشرة. لها الحق تماماً في أن تدعى السبب. بالتالي، كل واقعة لها سوابق كثيرة ثابتة تقريباً ولهذا فإن هناك الكثير من السوابق التي يمكن أن تدعى سبباً لها.

لقوانين الفيزياء التقليدية، وبالصيغة التي تتعامل فيها مع حركات المادة أو الكهرباء، بساطة ظاهرية تخفي بشكل ما الماهية التجريبية لما تؤكده. فعينة مادة، كما هو معروف تجريبياً، ليست شيئاً موجوداً بمفرده، بل منظومة من الأشياء الموجودة. وعندما يرى عدة ناس وفي الوقت ذاته الطاولة ذاتها فإنهم يرون شيئاً مختلفاً. لهذا السبب، الطاولة التي يفترض أنهم كلهم يرونها يجب أن تكون إما فرضية أو بنية. الطاولة نفسها يجب أن تكون محايدة بين مختلف المشاهدين، إذ لا تفضل الجانب المرئي من قبل شخص على حساب الجانب المرئي من قبل شخص آخر. ومن الطبيعي، رغم أنه خطأ برأيي، أن ننظر إلى الطاولة «الحقيقية» باعتبارها السبب المشترك لكل المظاهر التي تمثلها الطاولة (كما نقول) لمختلف المشاهدين. لكن لماذا نفترض أن هناك سبباً مشتركاً واحداً لكل هذه المظاهر؟ وكما رأينا للتو فإن فكرة «السبب» لا يمكن الاعتماد عليها بحيث تتيح لنا أن نستدل على وجود الطاولة من شيء لا يمكن، بطبيعته ذاتها، أن يشاهد.

وبدلاً من البحث عن مصدر غير متحيز، يمكننا أن نضمن الحيادية من خلال التمثيل المتساوي لكل الأجزاء، ثم بدلاً من الافتراض أن هناك سبباً ما مجهولاً، نقول إن الطاولة «الحقيقية» سبب مختلف الأحاسيس لدى أولئك الذين يقال إنهم يتطلعون إلى الطاولة، كما يمكن أن نأخذ المجموعة الكاملة من تلك الأحاسيس (جنباً إلى جنب ربما مع جوانب أخرى) باعتبارها فعلياً هي الطاولة. أي أن نقول إن الطاولة المحايدة، كما هي الحال بين مختلف المشاهدين (الفعليين أو المحتملين)، هي مجموعة كل تلك الخصائص التي ستدعى «جوانب» الطاولة من وجهات نظر مختلفة، (وذلك هو التقريب الأول، الذي سيعدل لاحقاً).

يمكن القول: إذا لم يكن هناك موجود واحد يكون هو مصدر كل هذه «الجوانب»، كيف يمكن جمعها معاً؟ الجواب بسيط: تماماً كما لو أن هنالك موجوداً واحداً كهذا. فالطاولة «الحقيقية» المفترضة التي هي أساس مظاهرها، لا تدرك حسياً، في أية حالة بذاتها، بل يستدل عليها، والسؤال ما إذا كان التفصيل الفلاني هو «جانب» من هذه الطاولة أم لا، يمكن فقط البت فيه من خلال ترابط ذلك التفصيل المعني بالتفصيل أو التفاصيل الأخرى التي تشكل الطاولة. ذلك يعني أن نقول، حتى إذا افترضنا طاولة «حقيقية»، فإن التفاصيل التي هي جوانبها يجب أن تجمع معاً من خلال ارتباطها بعضها ببعض، وليس بها نظراً لأنها فقط يستدل عليها منها. لذلك، علينا فقط أن نلاحظ كيف تجمَّع معاً، حينذاك يمكننا أن نحفظ هذا التجميع دون أن نفترض أي طاولة «حقيقية» باعتبارها تختلف عما جمعناه. وعندما يرى ناس مختلفون ما ندعوه بالطاولة ذاتها، فإنهم يرون الأشياء التي ليست هي ذاتها بالضبط، وذلك بسبب اختلاف وجهة النظر، لكنها تكون متشابهة إلى حد يكفي لأن توصف بالكلمات ذاتها، طالما ليس

المطلوب الدقة أو التدقيق الشديد. هذه الجوانب المتشابهة كثيراً تجمع معاً من خلال تماثلها أولاً وعلى نحو أكثر دقة من خلال حقيقة واحدة هي أنها مترابطة بعضها ببعض طبقاً تقريباً لقوانين المنظور والانعكاس وتناثر الضوء. إنني أقترح، كتقريب أولي، أن تكون هذه الجوانب، جنباً إلى جنب مع جوانب أخرى مترابطة معها، وإن تكن غير مدركة حسياً، هي بشكل مشترك الطاولة، وأن يكون التحديد المشابه قابلاً للتطبيق على الأشياء المادية الأخرى كلها. ولكي نحذف الإشارة إلى مدركاتنا الحسية التي تقدم فكرة سيكولوجية لا علاقة لها، سأضرب مثالاً مختلفاً، هو بالتحديد تصوير النجوم. فصورة ضوئية مأخوذة في ليل صاف تعيد إنتاج مظهر قسم من السماء ذي الشأن، مع ما فيه من نجوم تقل أو تكثر وذلك حسب قوة المرقاب المستخدم. كل نجمة تظهر في الصورة تترك تأثيرها المنفصل على الصفيحة، تماماً مثلما تترك تأثيرها علينا إذا ما نظرنا إلى السماء، وإذا افترضنا، كما يفعل العلم عادة، اتصالية في العمليات المادية، فإننا مضطرون لأن نستنتج أنه في المكان الذي تقع فيه الصفيحة وفي كل الأمكنة الواقعة بينها وبين النجم الذي تصوره فإن شيئاً ما يحدث يكون مرتبطاً على نحو خاص بالنجم. في الأيام التي كان فيها الأثير موضع شك على نحو أقل، كنا نقول إن ما يحدث هو نوع معين من الارتجاج العابر في الأثير. لكن ليس من الضروري أو المرغوب أن يكون واضحاً جداً: فكل ما نحتاج لقوله هو أن شيئاً ما يحدث يرتبط برابط خاص مع النجم قيد البحث. ويجب أن يكون هذا شيئاً ما مرتبطاً على نحو خاص بذلك النجم، نظراً لأن ذلك النجم يؤدي لإحداث تأثيره الخاص على الصفيحة. ومهما يتوجب أن تكون نهاية العملية التي تبدأ من النجم وتشع نحو الخارج، جزئياً بسبب الأسس العامة للاتصالية، وجزئياً لتعليل الحقيقة القائلة بأن الضوء ينتقل

بسرعة محددة ما. إننا بذلك نصل إلى الاستنتاج القائل: إذا كان نجم معين مرئياً في مكان معين أو يمكن تصويره بصفيحة معدنية حساسة إلى درجة كافية في ذلك المكان، فإن شيئاً ما يحدث هناك يكون مرتبطاً على نحو خاص بالنجم. لذلك، في كل مكان وفي كل زمان يجب أن يكون هناك حشد من الأشياء التي تحدث، أي بالتحديد، شيء واحد لكل جسم فيزيائي، على الأقل، يمكن رؤيته أو تصويره من ذلك المكان. وبإمكاننا أن نصنف أحداثاً كهذه وفق أحد مبدأين:

1) يمكننا أن نجمع معاً كل ما يحدث في أمكنة مختلفة، إنما هي مترابطة بالطريقة التي ينظر لها الحس العام ككينونة ترجع في انبعاثها إلى جسم واحد. بالتالي، لكي نعود إلى النجم، يمكن أن نجمع معاً إما:

1) كل مظاهر النجوم المختلفة في مكان معين، أو

2) كل مظاهر نجم معين في أماكن مختلفة.

لكن عندما أتكلم عن المظاهر، فإنني أفعل ذلك فقط من أجل الإيجاز، ولا أعني أي شيء يجب أن «يظهر» لأحد ما، بل فقط ذلك الذي يحدث، أياً يكن، والذي يرتبط في المكان قيد البحث بجسم مادي معين ـ وطبقاً للنظرية الأصلية القديمة إنما هو ارتجاج عابر في الأثير. ومثلها مثل المظاهر المختلفة للطاولة بالنسبة لعدد من المشاهدين في الوقت نفسه، فإن الجوانب المختلفة التي تمت للجسم المادي نفسه يجب أن تجمع معاً عن طريق الاتصالية والقوانين المتأصلة للترابط، لا بترابطها السببي المفترض مع موجود مفترض مجهول يدعى عينة المادة يمكن أن تكون مجرد شيء ميتافيزيقي ولا لزوم له بذاته. عينة المادة، طبقاً للتعريف الذي أقترحه هي، كتقريب أولي، مجموعة كل تلك الجوانب المترابطة التي ينظر إليها عادة على أنها مظاهرها أو آثارها في أماكن مختلفة. هنا لا بد من بعض

التوضيحات الإضافية، لكن بإمكاننا أن نغض النظر عنها في الوقت الحاضر، إنما سأعود إليها في نهاية هذه المحاضرة.

طبقاً للنظرية التي أقترحها، فإن الجسم المادي أو عينة المادة هي عبارة عن مجموعة تضم كل تلك الجوانب المترابطة التي ينظر إليها من خلال الحس العام على أنها آثارها أو مظاهرها في أماكن مختلفة. من جهة أخرى، كل ما يحدث في مكان معين يمثل ما ينظر إليه الحس العام باعتباره مظاهر لعدد من الأجسام المختلفة ينظر إليها من ذلك المكان. هنا أدعو نظرة العالم من مكان معين «المنظور»، والصورة تمثل منظوراً. من جهة أخرى، إذا كانت صور النجوم مأخوذة من كل النقاط الموجودة في المكان كله، وفي كل الصور هذه كان نجم معين، لنقل اسمه سيريوس، قد التقطت صوره كلما ظهر، فإن كل المظاهر المختلفة لسيريوس، إذا ما جمعت معاً، ستمثل سيريوس. ذلك أن فهم الفرق بين علم النفس والفيزياء أمر بالغ الأهمية لكي نفهم هاتين الطريقتين في تصنيف الجوانب، أي بالتحديد:

1) طبقاً للمكان الذي تحدث فيه.

2) بحسب منظومة الجوانب المترابطة في الأمكنة المختلفة التي تمت لها، مثل هذه المنظومة تحدد على أنها جسم مادي.

وبناء على منظومة الجوانب التي هي جسم مادي، سأحدد أن أحد الجوانب التي هي في مكان معين (إن كان هناك أي منها) هو مظهر ذلك الجسم في ذلك المكان. وعندما يتغير مظهر جسم ما في مكان معين، يتبين أن أحد شيئين وقع له: والاحتمالان يمكن توضيحهما بمثال. أنت في غرفة مع رجل تراه: قد تتوقف عن رؤيته إما بإغماض عينيك أو بخروجه من الغرفة. في الحالة الأولى، مظهره بالنسبة للناس الآخرين يبقى دون تغير. في الثانية، مظهره يتغير من كل الأمكنة. في

الحالة الأولى تقول إنه ليس هو الذي تغير، بل عيناك، في الثانية، تقول إنه هو الذي تغير، والتعميم نميز:

1) الحالات التي تتغير فيها مظاهر الشيء فقط، بينما المظاهر الأخرى، ولاسيما المظهر من أمكنة قريبة جداً، للشيء لا تتغير.

2) الحالات التي تمر فيها كل مظاهر الشيء أو تقريباً كلها، بتغير مترابط.

في الحالة الأولى، يعزى التغير للوسط الواقع بين الشيء والمكان، في الثانية، يعزى للشيء نفسه.

إن كثرة تكرار النوع الأخير من التغير والطبيعة البسيطة نسبياً للقوانين التي تحكم التغيرات المتزامنة للمظاهر في حالات كهذه هي التي تجعل بالإمكان النظر إلى الشيء المادي على أنه شيء واحد ونغفل الحقيقة الأخرى وهي أنه منظومة جوانب. فعندما يراقب عدد من الناس في مسرح ممثلاً من الممثلين، تكون التغيرات في منظوراتهم المتعددة متماثلة جداً ومترابطة ترابطاً وثيقاً بحيث ينظر إليها بصورة عامة على أنها متماثلة مع بعضها بعضاً ومع تغيرات الممثل نفسه، وطالما أن كل التغيرات في مظاهر الجسم هي مترابطة على هذا النحو، لا يكون هناك ضرورة لتحطيم منظومة المظاهر أو للتحقق من أن الجسم قيد البحث ليس هو بالحقيقة شيئاً واحد بل هو مجموعة من التفاصيل المترابطة.

تغيرات كهذه بصورة خاصة وأولية هي التي تتعامل معها الفيزياء، أي تتعامل بصورة أولية مع العمليات التي لا يكون هناك حاجة فيها لتحطيم وحدة الجسم المادي لأن كل مظاهره تتغير بشكل متزامن طبقاً للقانون نفسه ـ أو إن لم تكن كلها ـ فعلى أية حال كلها من أمكنة قريبة كفاية للشيء، مع تزايد الدقة كلما اقتربنا من الشيء.

إن التغيرات في مظاهر الشيء التي تعود إلى التغيرات في الوسط الفاصل لا تؤثر، أو تؤثر على نحو ضئيل جداً فقط، في المظاهر النابعة من أماكن قريبة إلى الشيء. وإذا كانت المظاهر الآتية من أماكن مجاورة إلى حد كافٍ إما غير متغيرة كلياً أو متغيرة إلى حد متناقص إلى أن تصل إلى الصفر في النهاية، يتبين عادة أنه بالإمكان تفسير التغيرات في الأشياء التي تقع بين الشيء قيد البحث وبين الأماكن التي تغيرت منها مظاهره تغيراً ذا قيمة.

على هذا النحو، تستطيع الفيزياء إرجاع قوانين معظم التغيرات التي تتعامل معها إلى تغيرات في الأجسام المادية وأن تحدد معظم قوانينها الأساسية فيما يتعلق بالمادة. في هذه الحالات فقط التي تكون فيها وحدة منظومة المظاهر متصلة يجب أن تحطم عينة المادة، حيث أن تبيان ما يحدث لا يمكن أن يتم بصورة حصرية حسب مصطلحات المادة، ولسوف نجد أن كل علم النفس يدخل ضمن حالات كهذه، ومن هنا أهميتها بالنسبة لأغراضنا.

يمكننا الآن أن نبدأ بفهم أحد الفروق الأساسية بين الفيزياء وعلم النفس، فالفيزياء تعامل كوحدة واحدة المنظومة الكاملة لمظاهر عينة المادة في حين أن علم النفس يهتم ببعض هذه المظاهر ذاتها. وبالاقتصار في الوقت الحاضر على علم نفس المدركات الحسية، نلاحظ أن المدركات الحسية هي بعض مظاهر الأشياء المادية. من وجهة النظر التي تبنيناها حتى الآن يمكننا أن نحددها على أنها مظاهر الأشياء في الأماكن التي تشكل منها أعضاء ـ الحس والأجزاء المناسبة من الجهاز العصبي جزءاً من الوسط الفاصل. ومثلما الصفيحة الضوئية تستقبل انطباعاً مختلفاً عن مجموعة من النجوم، حين يكون المرقاب جزءاً من الوسط الفاصل، كذلك الدماغ يستقبل انطباعاً مختلفاً عندما تكون العين والعصب البصري جزءاً من الوسط الفاصل.

الانطباع العائد لهذا النوع من الوسط الفاصل يدعى إدراكاً حسياً وهو مهم بالنسبة لعلم النفس بذاته، لكن فقط كمجموعة من التفاصيل المترابطة التي تشكل الشيء المادي الذي (كما يقال) يكون لدينا إدراك حسي عنه.

لقد تكلمنا في وقت أبكر عن طريقتين لتصنيف الجوانب أو التفاصيل. إحداهما هي، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، طريقة الفيزياء التي تؤدي إلى بناء الأشياء المادية كمجموعات من مظاهر كهذه. الطريقة الأخرى تجمع معاً مظاهر الأشياء المختلفة من مكان معين، والنتيجة هي ما ندعوه بالمنظور. في الحالة الخاصة، حيث المكان المعني هو دماغ الإنسان، فإن المنظور المتعلق بالمكان يتألف من كل الإدراكات الحسية لشخص معين في وقت معين. بالتالي فإن التصنيف حسب المنظورات له علاقة بعلم النفس وهو أساسي في تحديد ما نعني بذهن واحد.

ليس بودي أن أقترح أن الطريقة التي أحدد فيها المدركات الحسية هي الطريقة الممكنة الوحيدة، أو أنها هي الأفضل، بل إنها الطريقة التي نشأت بصورة طبيعية من موضوعنا الحالي. لكن حين نقارب علم النفس من موقف استبطاني أكثر، يتعين علينا أن نميز ما بين الأحاسيس والمدركات الحسية، إن أمكن، وما بين الوقائع الذهنية الأخرى، إن وجد أي منها. كذلك علينا أن نفكر بالآثار النفسية للأحاسيس، باعتبارها مضادة لأسبابها ومترابطاتها المادية. هذه المشاكل تختلف تماماً عن تلك التي كنا معنيين بها في المحاضرة الحالية، ولن أتناولها إلا في مرحلة لاحقة.

من الواضح أن علم النفس معني أساساً بالجوانب العملية وليس فقط بمنظومات الجوانب. وهو في هذا يختلف عن الفيزياء التي

تعنى، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، بالحالات التي تكون فيها كل الجوانب التي تشكل جسماً مادياً ما ممكنة التعامل كوحدة سببية واحدة، أو بالأحرى الجوانب التي تكون قريبة كفاية من الشيء الذي يمكن أن تعامل مظاهره على هذا النحو. فالقوانين التي تبحث عنها الفيزياء يمكن، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، أن تذكر من خلال تناول منظومات جوانب كهذه على أنها وحدات سببية. أما القوانين التي يبحث عنها علم النفس فلا يمكن ذكرها على هذا النحو، نظراً لأن الجوانب نفسها هي ما يهتم به عالم النفس. ذلك هو أحد الفروق الأساسية بين الفيزياء وعلم النفس وتوضيحه هو الهدف الأساسي لهذه المحاضرة.

هنا سأختتم بمحاولة لأن أقدم تعريفاً أدق لعيّنة المادة. تتغير مظاهر عينة المادة من أمكنة مختلفة جزئياً بحسب القوانين الناشئة من داخل الجسم (قوانين المنظور في حالة الشكل المرئي) وجزئياً بحسب طبيعة الوسط الفاصل ـ ضباب، نظارات سوداء، مرقاب، مجهر، أعضاء ـ حس...إلخ. وكلما اقتربنا أكثر من الشيء يغدو تأثير الوسط الفاصل أقل. بمعنى عام، كل قوانين التغير الناشئة من داخل الجسم يمكن أن تدعى «قوانين المنظور» وبناء على أي مظهر من مظاهر الشيء، يمكننا أن نبين بصورة افتراضية منظومة معينة من المظاهر التي يمت إليها المظهر قيد البحث إن كان الأمر يتعلق فقط بقوانين المنظور. وإذا بينا هذه المنظومة الافتراضية لكل مظهر من مظاهر الشيء بدوره، فإن المنظومة المطابقة للمظهر المعين س ستكون مستقلة عن أي تشوه يعود للوسط الذي يقع ما وراء س ولسوف نجد فقط أن تشوهاً كهذا يعود إلى الوسط الواقع بين س والشيء. بالتالي، كلما تحرك المظهر الذي تحدد به منظومتنا

الافتراضية أقرب وأقرب إلى الشيء، فإن منظومتنا الافتراضية للمظاهر المحددة بواسطتها تجسد أثر الوسط على نحو أقل وأقل. إن المجموعات المختلفة من المظاهر الناشئة عن تحرك س على نحو أقرب وأقرب من الشيء، ستقترب من المجموعة النهائية، وهذه المجموعة النهائية ستكون عبارة عن تلك المنظومة من المظاهر التي تمثل الشيء إذا كانت قوانين المنظور وحدها هي المعنية والوسط الفاصل ليس له أثر مشوه. هذه المجموعة النهائية من المظاهر يمكن تحديدها، فيما يتعلق بأغراض الفيزياء، على أنها عينة المادة المعنية.

المحاضرة (6)

الاستبطان

إن أحد الأهداف الأساسية لهذه المحاضرة هي أن نقدم الأسس الخاصة بالاعتقاد أن الاختلاف بين العقل والمادة ليس أساسياً كثيراً كما يفترض عموماً. في المحاضرة السابقة عالجت بشكل مختصر الجانب المادي من هذه المسألة، وقد حاولت أن أوضح أن ما ندعوه شيئاً مادياً ليس هو المادة بل منظومة خواص مماثلة في طبيعتها للأحاسيس، وغالباً ما تتضمن بالحقيقة أحاسيس فعلية ضمنها. بهذه الطريقة تكون المادة التي تتكون منها الأشياء المادية قد جاءت لتكون ذات صلة بالمادة التي يتكون منها، على الأقل، جزء من حياتنا الذهنية.

مع ذلك ثمة مهمة معاكسة ضرورية أيضاً لفرضيتنا وهي أن نبين أن مادة حياتنا الذهنية خالية من كثير من الصفات التي يفترض عموماً أنها تملكها، ولا تمتلك أياً من الصفات التي تجعلها غير قادرة على تشكيل جزء من عالم المادة. في المحاضرة الحالية، سأبدأ بالحجج الخاصة بهذه النظرة.

بحسب الثنائية المفترضة للمادة والعقل، هناك في علم النفس التقليدي طريقتان لمعرفة ما يوجد. إحداهما هي طريقة الإحساس والإدراك الخارجي التي يفترض أنها تقدم معطيات لمعرفتنا بالمادة. والأخرى تدعى «الاستبطان» ويفترض أن تقدم معطيات خاصة

بمعرفة عملياتنا الذهنية. هذا الاختلاف، بالنسبة للحس العام يبدو واضحاً وسهلاً. فعندما ترى صديقاً آتياً على طول الشارع، تحصل على معرفة بحقيقة مادية خارجية، وعندما تدرك أنك مسرور للقائك به تحصل على معرفة بحقيقة ذهنية. أحلامك، ذكرياتك وأفكارك التي غالباً ما تكون واعياً لها هي حقائق ذهنية والعملية التي تعيها بها يبدو أنها تختلف عن الإحساس، إذ يدعوها كانت بـ«الإحساس الداخلي»، ويتم الكلام عنها أحياناً باعتبارها «وعياً للذات». لكن اسمها الأعم في علم النفس الإنكليزي الحديث هو «الاستبطان» وهذه الطريقة المفترضة للحصول على معرفة عملياتنا الذهنية هي التي أرغب بتحليلها وتفحصها في هذه المحاضرة.

سأذكر في البداية النظرة التي سأعمد إلى إثباتها. إنني أعتقد أن مادة حياتنا الذهنية باعتبارها معاكسة لعلاقاتها وبنيتها، تتألف كلياً من الأحاسيس والصور. الأحاسيس ترتبط بالمادة بالطريقة التي حاولت شرحها في المحاضرة رقم 5، أي كل منها عضو في منظومة هي شيء مادي معين. أما الصور، وعلى الرغم من أن لها عادة خصائص معينة، لاسيما الافتقار لخاصة الوضوح التي تميزها عن الأحاسيس، فإنها لا تكون متمايزة كثيراً بصورة دائمة ولذلك لا يمكن تحديدها بهذه الخصائص. يمكن للصور، باعتبارها معاكسة للأحاسيس، أن تحدد فقط من خلال سببيتها المختلفة: أي سببها الترابط مع إحساس ما وليس بسبب باعث خارجي يحرض الدماغ، حيث يتعلق الأمر بالحيوانات العليا. واقعة الإحساس أو الصورة لا تشكل بحد ذاتها المعرفة، بل إن أية أحاسيس أو صور يمكن أن تصبح معرفة إذا كانت الشروط مناسبة. وعندما يكون الإحساس ـ كسماع قصف الرعد ـ مترابطاً عادة مع أحاسيس شديدة التماثل معه في جوارنا، ننظر إليه

على أنه يقدم معرفة عن العالم الخارجي، نظراً لأننا نعتبر المجموعة الكاملة للأحاسيس المتماثلة وكأنها ترجع إلى السبب الخارجي المشترك، لكن الصور والأحاسيس الجسدية لا تكون مترابطة كثيراً. فالأحاسيس الجسدية يمكن أن تدخل في عملية ترابط من خلال علم الهيئة وبالتالي، تأخذ مكانها بصورة نهائية بين مصادر معرفة العالم المادي. لكن الصور لا يمكن أن تصنع بحيث تتناسب مع الأحاسيس والصور المتزامنة الأخرى، إذ بغض النظر عن أسبابها الافتراضية في الدماغ، لها ارتباط سببي بالأشياء المادية، من خلال حقيقة مفادها أنها نسخ عن أحاسيس سابقة، لكن الأشياء المادية التي ترتبط بها على هذا النحو هي في الماضي وليست في الحاضر. هذه الصور تبقى خاصة بالمعنى الذي لا تكون فيه الأحاسيس خاصة. فالإحساس يبدو أنه يعطينا معرفة بشيء مادي حالي، بينما الصورة لا تفعل ذلك إلا عندما ترقى إلى الهلوسة، وفي هذه الحالة، يكون البادي خادعاً. بالتالي فإن السياق الكامل للواقعتين مختلف، لكنهما بحد ذاتهما لا تختلفان اختلافاً عميقاً، وليس هناك من داعٍ لأن نستحضر طريقتين مختلفتين لمعرفة الواحدة من الأخرى، نتيجة ذلك يختفي الاستبطان باعتباره نوعاً منفصلاً من المعرفة.

انتقاد الاستبطان بشكل رئيسي هو عمل علماء النفس الأمريكان. ولسوف أبدأ باختصار مقالة تبدو لي أنها تمثل عينة جيدة لحججهم، أي بالتحديد «الحالة المضادة للاستبطان»، وهي بقلم نايت دونلاب (مجلة علم النفس، ص...، عدد أيلول، 1912). إنه يتوصل، بعد بضعة اقتباسات تاريخية، إلى مدافعين حديثين عن الاستبطان هما: ستاوت وجيمس. فيقتبس من ستاوت أقوالاً مثل الأقوال التالية: الحالات الجسدية بحد ذاتها تصبح أشياء فقط عندما نربطها بها

بطريقة استبطانية. وإلا فإنها لا تكون أشياء بذاتها بل مكونات فقط للعملية التي يتم بها تمييز الأشياء». (في الطبعة الثانية، كلمة «تمييز» يتم استبدالها في اقتباس دونلاب بكلمة «إدراك»، و«الشيء نفسه لا يمكن أن يتماهى مع التعديل الحالي لوعي الفرد الذي يتم من خلاله الإدراك». هذا يجب أن يكون صحيحاً حتى عندما نفكر بتعديلات وعينا ذاته، فتعديلات كهذه يجب دائماً على الأقل أن تكون مختلفة جزئياً عن التجربة الواعية التي نفكر فيها بهذه التعديلات.

عند هذه النقطة أود أن أقطع وصف نايت دونلاب في مقالته لكي أدلي ببعض الملاحظات حول وضعي أنا بالإشارة إلى الاقتباسات المأخوذة من ستاوت. في المقام الأول، مفهوم «الحالات النفسية» يبدو لي مفهوماً يتطلب تحليل خاصة هدامة بشكل من الأشكال. هذا التحليل سأقدمه في محاضرات لاحقة تتعلق بالإدراك، ولقد قدمته من قبل فيما يتعلق بالرغبة. في المقام الثاني، مفهوم «الأشياء» يتوقف على نظرة معينة فيما يتعلق بالإدراك أعتقد أنها خاطئة كلياً. وهي النظرة التي ناقشتها في محاضرتي الأولى، فيما يتعلق ببريتانو. فحسب هذه النظرة، تحتوي واقعة إدراكية واحدة كلاً من المضمون والشيء، المضمون لكونه ذهنياً أساساً، بينما الشيء مادي إلا في الاستبطان والفكر المجرد. لقد سبق وانتقدت هذه النظرة ، لذا لن أركز عليها الآن، سوى أن أقول إن «العملية التي يتم بها إدراك الأشياء» هي على ما يبدو عبارة زلقة جداً. فأن «نرى طاولة»، كمعنى عام، هو كأن نقول إن الطاولة كجسم مادي ليست هي «الشيء» (بالمعنى النفسي) لإدراكنا الحسي. فإدراكنا هذا يتكون من أحاسيس، صور ومعتقدات لكن «الشيء» المفترض هو شيء ما استدلالي، مرتبط خارجياً، وليس مرتبطاً منطقياً بما يحدث داخلنا. هذه المسألة المتعلقة بطبيعة الشيء

تؤثر أيضاً في النظرة التي نأخذها عن وعي ـ الذات. ومن الواضح أن «التجربة الواعية» تختلف عن الشيء المادي، لهذا من الطبيعي أن نفترض أن الفكرة أو الإدراك الحسي الذي يكون «شيئه» تجربة واعية يجب أن يكون مختلفاً عن الفكرة أو الإدراك الحسي الذي يكون شيئه جسماً مادياً. لكن إذا كانت العلاقة بالجسم استدلالية وخارجية، كما أؤكد، فإن الفرق بين الفكرتين يمكن أن يكون له علاقة ضئيلة جداً بالفرق بين شيئيهما. وأن نتكلم عن «التعديل الحالي لوعي الفرد الذي يتم من خلاله إدراك الشيء» يعني أن نقول إن إدراك الأشياء هو عملية مباشرة أكثر بكثير، ومرتبطة بالأشياء على نحو مباشر أكثر بكثير مما أعتقد أنها كذلك. هذه النقاط كلها ستتوسع بها عندما نصل إلى تحليل المعرفة لكن من الضروري أن نذكرها باختصار الآن لكي نوحي بالجو الذي ينبغي أن يحدث فيه تحليلنا للاستبطان.

نقطة أخرى تبدو لي فيها ملاحظات ستاوت وكأنها توحي بما أعتبره خطأ باستخدامه كلمة «وعي» . فهناك نظرة سائدة بين علماء النفس تتعلق بالنظرة التي يمكن للمرء أن يتكلم عنها «كتجربة واعية» بمعنى ثنائي مثير للاستغراب أي، من الجهة الأولى، التجربة التي تعد واعية هي شيء ما، ومن جهة أخرى التجربة التي يكون لها طبيعة ناشئة عن داخل الشيء تميز ما يدعى بـ«الوعي» أي بمعنى أن «التجربة الواعية» تتميز من جهة بالعلاقة بشيئها ومن جهة أخرى بكونها تتكون من مادة خاصة معينة، هي مادة «الوعي». بل لدى مؤلفين آخرين هناك إرباك ثالث بعد: «فالتجربة الواعية» بهذا المعنى الثالث هي التجربة التي نكون فيها بكامل وعينا. هذا كله، كما يبدو لي، يحتاج إلى أن يفصل بشكل واضح. فأن نقول إن «واقعة» ما هي واعية لواقعة أخرى يعني برأيي، أن نؤكد أن هناك علاقة خارجية

وبالأحرى علاقة بعيدة بينهما. يمكنني أن أوضح ذلك بعلاقة العم بابن الأخ، فقط من خلال واقعة في مكان آخر. كذلك عندما يقال إنك واعٍ لوجود طاولة، فإن مسألة ما إذا كانت هذه الحالة حقاً أم لا، لا يمكن البت بها من خلال تفحص حالة ذهنك فقط، بل من الضروري أيضاً التأكد مما إذا كان لإحساسك بتلك المترابطات التي تجعلك تجربتك السابقة من خلالها تفكر بذلك أو ما إذا كانت الطاولة في هذه الحالة هي مجرد سراب. وكما شرحت في محاضرتي الأولى، فإنني لا أعتقد أن هناك أية «مادة» في الوعي، وبالتالي ليس هناك صفة داخلية يمكن من خلالها أن تتميز التجربة «الواعية» عن أي شيء آخر.

بعد هذا التمهيد الأولي، يمكننا أن نعود إلى مقالة نايت دونلاب. إن نقده لستاوت يبين صعوبة إعطاء أي معنى تجريبي لأفكار مثل «العقل» أو «الذات»، ويقتبس من ستاوت الجملة التالية: العائق الأهم هو أن الذهن، لدى مراقبة أعماله ذاتها، لا بد بالضرورة من أن يتوزع انتباهه بين شيئين، ثم يستنتج: «يورد ستاوت هنا، دون شك، وعلى نحو غامض، مفهوم المراقب المنفرد، واستبطانه لا يتوفر لمراقبة هذا المراقب، لأن العملية التي هي قيد المراقبة والمراقب متمايزان. إن الاعتراضات على أية نظرية تورد المراقب المنفرد تم النظر إليها في المحاضرة رقم 1. وقد تم الاعتراف بأنها قوية مقنعة. لهذا، وبقدر ما ترتكز نظرية ستاوت عن الاستبطان على هذا الافتراض، نحن مضطرون لأن نرفضها. لكن من الممكن تماماً أن نعتقد بالاستبطان دون أن يكون هناك مراقب منفرد.

نظرية وليم جيمس عن الاستبطان، التي يتفحصها دونلاب لاحقاً، لا تفترض وجود مراقب منفرد، لقد تغيرت بعد نشره كتابه «علم النفس» إثر تخليه عن ثنائية الفكر والأشياء. ويوجز دونلاب نظريته كما يلي:

«النقاط الأساسية في مخطط جيمس للوعي هي: الذات، الموضوع ومعرفة الشيء من قبل الذات. الفرق بين مخطط جيمس والمخططات الأخرى المتعلقة بالمصطلحات ذاتها، هو أن جيمس يعتبر الذات والموضوع الشيء ذاته، لكن في أحيان مختلفة ولكي يلبي هذا المطلب، يفترض جيمس عالماً موجوداً دعاه في البداية «حالات الوعي» أو «الأفكار» ثم فيما بعد «التجربة الخالصة»، وهذا المصطلح يتضمن كلاً من «المعرفة» و«الأفكار» على حد سواء. هذا المخطط، بكل ما فيه من اصطناع رائع، ظل جيمس يؤمن به حتى النهاية، مسقطاً ببساطة مصطلح الوعي والثنائية بين الفكر والواقع الخارجي».

ثم يضيف: «كل ما ترقى إليه منظومة جيمس بالحقيقة هو الاعتراف بأن تسلسل الأشياء معروف وأنه معروف من قبل شيء ما. هذا كل ما يمكن لأي امرئ أن يدعيه باستثناء حقيقة مفادها أن الأشياء معروفة معاً وأن العارف للأشياء المختلفة هو واحد وهو نفسه.

(في هذا القول، برأيي، يتنازل دونلاب أكثر بكثير مما فعل جيمس في نظريته الأخيرة، ولا أرى داعياً لأن أفترض أن «العارف بأشياء مختلفة هو واحد وهو نفسه»، ثم إنني مقتنع أن هذه الفكرة لا يمكن التأكد منها إلا من خلال الاستبطان الذي يرفضه دونلاب. أولى هذه النقاط لا بد أن تنتظر إلى أن نصل إلى تحليل المعتقد: الثانية يجب النظر فيها الآن. نظرة دونلاب هي أن هناك ثنائية الذات والموضوع، لكن الذات لا يمكن أن تصبح موضوعاً، لذلك لا يمكن أن يكون هناك وعي للوعي. إنه يقول، لدى مناقشة النظرة، أن الاستبطان يكشف واقعة المعرفة: «فهناك لا يمكن أن يكون إنكار لوجود الشيء» (المعرفة) الذي يتم الزعم أنه معروف أو مشاهد في هذا النوع من «الاستبطان». والزعم بأن المعرفة موضع مشاهدة هو الذي يمكن نكرانه. فالمعرفة هناك كائنة بالتأكيد والمعروف، أن المعرفة بصورة

مؤكدة غير كائنة، «ومرة ثانية يقول» أنا لا أعي الوعي. ثم في الصفحة التالية يقول: «قد يبدو من باب المفارقة القول إن المرء لا يمكنه أن يلحظ عملية (أو علاقة) الملاحظة، مع ذلك يمكنه أن يكون متأكداً من أن هناك عملية كهذه: لكن ليس هناك بالحقيقة عدم اتساق في ذلك القول. كيف أعرف أن هناك وعياً؟ بكوني واعياً لشيء ما. فليس هناك معنى في مصطلح «الوعي» الذي لا يتم التعبير عنه بالقول «أنا واعٍ للون (أو ما شاكل)».

لكن لا يمكن التصرف بخفة كهذه حيال المفارقة. فالقول «أنا واعٍ للون أو ما شاكل» الذي يفترض من قبل نايت دونلاب أن يكون معروفاً أنه صحيح، لا يفسر كيف صار معروفاً. الحجة ضده ليست حاسمة، نظراً لأنه يمكن أن يكون قادراً على أن يبين طريقة صالحة ما لاستنتاج وعينا، لكنه لا يقترح أية طريقة كهذه. فهناك لا شيء غريب في فرضية الكائنات التي تعي الأشياء، لكن لا تعي وعيها ذاته، إذ، بالحقيقة، من المعقول جداً أن الأطفال الصغار والحيوانات العليا هي مثل هذه الكائنات. لكن كائنات كهذه لا يمكن أن يقول واحدها «أنا واعٍ للون» الذي يمكننا نحن أن نقوله. لهذا، يكون لدينا معرفة ما يفتقرون هم لها. إن من الضروري بالنسبة لموقف دونلاب أن نؤكد أن هذه المعرفة الإضافية هي استدلالية خالصة، لكنه لا يقوم بمحاولة تبيان كيف كان الاستدلال ممكناً. إنه، بالطبع، قد يكون ممكناً لكنني لا أرى كيف. وفي رأيي، الحقيقة (التي يتبناها) بأننا نعرف أن هناك وعياً، هي تقريباً حاسمة ضد نظريته ولصالح النظرة القائلة إن بإمكاننا أن نكون واعين للوعي.

يؤكد دونلاب (إذا ما عدنا إلى جيمس) أن الأساس الحقيقي لاعتقاد جيمس الأصلي بالاستبطان هو اعتقاده بنوعين من الأشياء، أي بالتحديد، الأفكار والأشياء إذ يقول إنه مجرد عدم تساوق من

جهة جيمس أن يتمسك بالاستبطان بعد أن تخلى عن ثنائية الأفكار والأشياء. أنا لا أوافق البتة على هذه النظرة لكن من الصعب أن نفصل الفارق المتعلق بالاستبطان عن الفارق المتعلق بطبيعة أن تعرف. على أن دونلاب يقترح أن ما يدعى «استبطاناً» يتكون بالحقيقة من وعي «الصور»، الأحاسيس العميقة، وهلم جراً. هذه النظرة، بجوهرها، تبدو لي سليمة، لكن بعدئذ أعتقد أن المعرفة ذاتها تتكون من مكونات كهذه مترابطة على نحو مناسب، وأننا في كوننا واعين لها نكون أحياناً واعين لحالات المعرفة. لهذا السبب، وبقدر ما أتفق مع هذه النظرة فيما يتعلق بالأشياء التي يكون هناك وعي لها، لا يمكنني أن أتفق كلياً مع استنتاجاته فيما يتعلق باستحالة الاستبطان.

لقد تحدى السلوكيون الاستبطان على نحو أشد حتى من نايت دونلاب، ومضوا بعيداً جداً في إنكار وجود الصور. لكنني أظن أنهم خلطوا بين الأشياء المختلفة التي وقفوا حائرين كثيراً حيالها، وأن من الضروري أن نقوم بعدة تمييزات قبل أن نتوصل إلى ما هو صحيح وما هو زائف في نقد الاستبطان.

إنني أود أن أميز بين هذه المسائل المتمايزة الثلاث وبين أي منها أقصد حين نسأل ما إذا كان الاستبطان مصدراً للمعرفة أم لا. هذه المسائل الثلاث هي:

1) هل يمكن أن نشاهد أي شيء يتعلق بنا أنفسنا ولا نستطيع مشاهدته لدى الناس الآخرين، أو هل كل شيء يمكننا مشاهدته عموماً، بمعنى أن الآخر يمكن أيضاً أن يشاهده إذا كان موضوعاً بشكل مناسب؟

2) هل كل شيء يمكننا مشاهدته يخضع لقوانين الفيزياء ويشكل جزءاً من عالم الفيزياء، أو يمكننا أن نشاهد أشياء معينة هي خارج عالم الفيزياء؟

3) هل يمكننا أن نشاهد أي شيء يختلف في طبيعته الداخلية عن مكونات العالم المادي أو هل كل شيء يمكننا مشاهدته يتكون من عناصر مشابهة جوهرياً لمكونات ما يدعى المادة؟

أي سؤال من هذه الأسئلة الثلاثة يمكن أن يستخدم لتعريف الاستبطان. وإنني لأفضل الاستبطان بمعنى السؤال الأول، أي أظن أن بعض الأشياء التي نشاهدها لا يمكن، حتى نظرياً، أن تشاهد من قبل أي شخص آخر. السؤال الثاني، تجريبياً وللوقت الراهن، أجيب عليه لصالح الاستبطان، وأظن أن الصور، في الحالة الفعلية للعلم، لا يمكن إخضاعها لقوانين الفيزياء والسببية، رغم أنه، ربما في النهاية يمكن ذلك. السؤال الثالث سأجيب عليه بأنه ضد الاستبطان: إذ أظن أن المشاهدة لا تبين لنا شيئاً لا يتكون من أحاسيس وصور وأن الصور تختلف عن الأحاسيس في قوانينها السببية وليس في جوهرها. هنا سأتناول هذه الأسئلة الثلاثة بالتتالي.

1 ـ عمومية أو خصوصية ما هو موضع مشاهدة. فإذا اقتصرنا، في الوقت الراهن، على الأحاسيس، نجد أن هناك درجات مختلفة من العمومية ترتبط بأنواع مختلفة من الأحاسيس. مثلاً حين تشعر بوجع سن، لا يشعر به الآخرون الذين في الغرفة فإنك لن تفاجأ بأي شكل، لكن إن سمعت قصف رعد لم يسمعه الآخرون ستبدأ تشعر بما ينذرك بالنسبة لحالتك الذهنية. ذلك أن البصر والسمع هما الحاستان الأكثر عمومية من بين كل الحواس، الشم أقل من ذلك بقليل فقط، واللمس أقل أيضاً بقليل، نظراً لأنه يمكن لشخصين أن يلمسا النقطة ذاتها بالتتالي، لكن ليس في الوقت ذاته. أما الذوق فله نوع من شبه العمومية، نظراً لأن الناس على ما يبدو يجربون أحاسيس ـ ذوق متماثلة عندما يأكلون أطعمة متماثلة لكن العمومية هنا ليست كاملة،

نظراً لأنه لا يمكن لشخصين أن يأكلا عملياً، القطعة ذاتها من الطعام. لكن عندما ننتقل إلى الأحاسيس الجسدية - صداع، وجع سن، جوع، عطش، شعور بالتعب وما إلى ذلك - نكون قد ابتعدنا تماماً عن العمومية إلى المنطقة التي يمكن للناس الآخرين أن يخبرونا فيها بماذا يشعرون، لكن لا يمكننا أن نلاحظ مباشرة شعورهم. وكنتيجة طبيعية لهذه الحالة من الأمور، توصل الأمر بنا إلى التفكير بأن الحواس العامة تمنحنا المعرفة بالعالم الخارجي، بينما الحواس الخاصة تمنحنا المعرفة بأجسامنا ذاتها. أما ما يتعلق بالخصوصية، فإن كل الصور، أياً يكن نوعها، تمت للأحاسيس التي تمنحنا المعرفة فقط فيما يتعلق بأجسادنا، أي، كل منها هو موضع مشاهدة فقط من مشاهد واحد. هذا هو السبب الذي يفسر لماذا تختلف الصور البصرية والسمعية اختلافاً أشد وضوحاً عن أحاسيس السمع والبصر، مقارنة بما تختلف به صور الأحاسيس الجسدية عن الأحاسيس الحسية، وذلك يفسر لماذا الحجة التي هي لصالح الصور حاسمة أكثر في حالات كهذه تتعلق بالبصر والسمع مما هي في حالات تتعلق بالخطاب الداخلي.

مع ذلك، التمييز الكامل بين الخصوصية والعمومية، طالما نقتصر في بحثنا على الأحاسيس، هو تمييز بالدرجة وليس بالنوع. إذ ما من شخصين، ولدينا من الأسباب التجريبية الجيدة ما يدعونا للتفكير بذلك، يكون لهما يوماً أحاسيس متماثلة بالضبط، ذات صلة بالشيء المادي ذاته في اللحظة ذاتها، من جهة أخرى حتى أشد الأحاسيس خصوصية، لها ترابطات تتيح نظرياً للمشاهد الآخر أن يستدل عليها.

ونظراً لأنه ما من إحساس عام تماماً، فإن ذلك ينتج عن الاختلافات في وجهة النظر. فشخصان ينظران إلى الطاولة ذاتها،

لا يراودهما الإحساس ذاته بسبب المنظور وطريقة سقوط الضوء. إنهما يحسان أحاسيس مترابطة فقط، وشخصان يصغيان إلى الصوت نفسه لا يسمعان الشيء ذاته بالضبط، لأن أحدهما أقرب إلى مصدر الصوت من الآخر، وهلم جراً. وهكذا، العمومية في الأحاسيس، لا تكمن في الإحساس بالأحاسيس نفسها بالضبط، بل في الإحساس بأحاسيس متماثلة تقريباً ومترابطة طبقاً لقوانين مؤكدة. إن الأحاسيس التي نحس بها بصورة عامة هي تلك التي تكون فيها الأحاسيس المترابطة متماثلة جداً ومن السهل جداً كشف الترابطات. لكن حتى أشد الأحاسيس خصوصية لها مترابطات مع الأشياء التي يمكن للآخرين أن يلحظوها. فطبيب الأسنان، لا يشاهد وجع سنك لكن يمكنه أن يرى النخر الذي يسببه، كما يمكنه أن يخمن أنك تعاني حتى لو لم تقل له ذلك. مع ذلك، لا يمكن استخدام هذه الحقيقة، كما كان بود واطسن أن يفعل، ليستخلص من العلم المشاهدات الخاصة بالنسبة لمشاهد معينة، نظراً لأنه من خلال ملاحظات كثيرة كهذه، يمكن تثبيت المترابطات، مثلاً، بين وجع الأسنان ونخر الأسنان لذلك، الخصوصية بذاتها لا تشكل معطى ليس عرضة للمعالجة العلمية. في هذه النقطة، الحجة المضادة للاستبطان يجب أن ترفض.

2) هل كل شيء يشاهد يخضع لقوانين الفيزياء؟

نصل الآن إلى الأساس الثاني للاعتراض على الاستبطان، وهو أن معطياته لا تخضع لقوانين الفيزياء. ورغم أنه أكيد على نحو أقل، إلا أن هذا، على ما أظن هو الاعتراض الذي يتم الشعور به على نحو أقوى من اعتراض الخصوصية. كما نحصل على تعريف للاستبطان متناغم أكثر مع الاستخدام. إذا ما عرّفناه على أنه ملاحظة معطيات لا تخضع لقوانين الفيزياء أكثر مما لو عرفناه بواسطة الخصوصية. إذ

لا أحد سينظر إلى إنسان باعتباره استبطانياً لأنـه يعـي أن لديـه وجـع معدة، ومعارضو الاستبطان لا يقصدون نكران الحقيقة الواضحة وهي أن بإمكاننا أن نلحظ الأحاسيس الجسدية الـتي لا يمكـن للآخـرين أن يلحظوها. مثال على ذلك، تايت دونلاب يجادل بأن الصور عبارة عن تقلصات عضلية بالحقيقة، ومن الواضح أنه ينظر إلى وعينا للتقلـصات العضلية على أنه لا يدخل في باب الاستبطان. لكن أظن أنه سـيتبين أن الميزة الأساسـية لمعطيـات الاسـتبطان، بـالمعنى الـذي يعنينـا الآن، يجب أن يكون لها علاقة بالتموضع: إذ إما أن لا تكون متموضعة على الإطلاق أو أنها متموضعة، مثل الـصور البـصرية، في مكـان مـشغول مادياً سابقاً بشيء لا يتساوق معها، إن تم النظر إليها كجزء مـن العـالم المادي، وإذا كـان لـديك صـورة بـصرية لـصديقك وهـو جـالس في كرسي، هو في الحقيقة، فـارغ، لـن يكـون باسـتطاعتك أن تموضـع الصورة في جسدك، لأنها بصرية، ولا في الكرسـي (كظـاهرة ماديـة) لأن الكرسي، كشيء مادي محـسوس، فـارغ. يتبـع ذلـك بالتـالي أن العالم المادي لا يتضمن كل ما نكون واعين له وأن الـصور الـتي هـي معطيات استبطانية يجب النظر إليها، في الوقت الحاضر، على أنهـا لا تخضع لقوانين الفيزياء، وهذا، على ما أظن، أحد الأسـباب الرئيـسية الـتي تفـسر لمـاذا تجـري المحاولـة لرفـضها. في المحاضـرة الثامنـة سأحاول أن أبين أن الأسباب التجريبيـة الخالـصة لقبـول الـصور هـي الغالبة. لكن لا يمكننا أن نكون متأكدين كثيراً تقريباً من أنها لن تخضع في النهاية لقوانين الفيزياء.

لكن حتى لو حـدث هـذا، فإنهـا سـتظل متميـزة عـن الأحاسـيس بقوانينها السببية التقريبيـة، كمـا سـتظل الغـازات متميـزة عـن المـواد الصلبة.

3) هل يمكننا ملاحظة أي شيء مختلف جوهرياً عن الأحاسيس؟

الآن نتوصل إلى سؤالنا الثالث المتعلق بالاستبطان إذ يظن عموماً أننا من خلال النظر إلى الداخل يمكننا أن نلاحظ كل أنواع الأشياء التي تختلف جذرياً عن مكونات العالم المادي، أي: الأفكار، المشاعر، المعتقدات، المسرات، الآلام...إلخ. الفرق بين العقل والمادة يزداد جزئياً بالتأكيد بسبب هذه المعطيات الاستبطانية المفترضة، وجزئياً بالافتراض أن المادة تتكون من ذرات أو عناصر أو مهما تكن الوحدات التي يمكن للفيزياء أن تفضلها في الوقت الراهن. وبما أنني ضد هذه الفرضية الأخيرة، فإنني أجادل بأن المكونات النهائية للمادة ليست ذرات أو إلكترونات بل أحاسيس وأشياء أخرى، مماثلة للأحاسيس المتعلقة بالمدى والاستمرار الزمني، وبما أنني ضد النظرة القائلة بأن الاستبطان يكشف عالماً ذهنياً مختلفاً جذرياً عن الأحاسيس فإنني أقترح بأن نناقش أن الأفكار، المعتقدات، الرغبات، المسرات الآلام والعواطف هي كلها مكونة من أحاسيس وصور فقط وأن هناك سبباً للتفكير بأن الصور لا تختلف عن الأحاسيس بماهيتها الجوهرية، وهكذا نستنتج التقارب المتبادل بين العقل والمادة ونرجع المعطيات النهائية للاستبطان (بمعنانا الثاني) إلى الصور وحدها. لهذا فإن قرارنا باتجاه هذه النظرة الثالثة لمعنى الاستبطان هو ضدها كلياً.

يظل هناك نقطتان لا بد من النظر بهما تتعلقان بالاستبطان. الأولى هي إلى أي مدى يمكن أن يكون جديراً بالثقة. الثانية هي، حتى لو فرضنا جدلاً أنه لا يكشف عن مادة مختلفة جذرياً عن تلك التي يمكن أن يكشف عنها ما يدعى بالإدراك الحسي الخارجي، ما إذا لا يمكن أن يكشف عن علاقات مختلفة وبالتالي يكسب قدراً من الأهمية مساوياً لما يخصص له تقليدياً.

لنبدأ بالنقطة الأولى أي جدارة الاستبطان بالثقة. إن من الشائع بين مدارس معينة أن تنظر إلى معرفة عملياتنا الذهنية على أنها مؤكدة أكثر بما لا يقارن من معرفتنا بالعالم الخارجي. هذه النظرة يجب أن تكون موجودة في الفلسفة البريطانية التي تنحدر من هيوم، وهي حاضرة وإن تكن محجوبة بشكل ما لدى كانت وأتباعه. وعلى ما يبدو ليس هناك من سبب، أياً يكن، لقبول هذه النظرة، فمعتقداتنا العفوية غير المصقولة، سواء فيما يتعلق بأنفسنا أو بالعالم الخارجي، هي دائماً متهورة للغاية وعرضة كثيراً للخطأ، إن اكتساب الحذر وضروري وصعب على قدم المساواة في كلا الاتجاهين. إذ لا نكون فقط غير واعين في الغالب لاعتناقنا معتقداً أو حملنا رغبة موجودة لدينا بل غالباً ما نكون مخطئين فعلياً فيما يتعلق بذلك الاعتقاد أو تلك الرغبة. وإمكانية خطأ الاستبطان فيما يتعلق بما نرغب يمكن أن تتضح من خلال التحليل النفسي، كما أن إمكانية خطئه فيما يتعلق بما نعرف يمكن توضيحها بسهولة. فالسيرة الذاتية، حين تواجه من قبل محرر حريص على الأدلة الوثائقية يتبين عادة أنها تكون ملأى بالأخطاء التي تحدث سهواً بكل وضوح. وأي منا يواجه برسالة منسية مكتوبة قبل بضع سنوات سيندهش حين يكتشف كم كان فيها من الآراء الحمقاء أكثر مما يتذكر أنه كان فيها. أما ما يتعلق بتحليل عملياتنا الذهنية - من اعتقاد، رغبة، وما إلى ذلك - فإن الاستبطان دون مساعدة، لا يساعد إلا قليلاً: ومن الضروري أن نبني فرضيات ثم نفحص نتائجها، تماماً كما نفعل في العلوم الفيزيائية. لذلك، الاستبطان، رغم أنه مصدر واحد من مصادر معرفتنا، ليس في حالة عزلة، وبأية درجة، هو جدير بالثقة أكثر من الإدراك الحسي «الخارجي».

الآن أصل إلى السؤال الثاني: هل يقدم لنا الاستبطان مواد خاصة بمعرفة العلاقات غير تلك التي تصل إلينا بتأمل الإدراك الحسي الخارجي؟ يمكن المجادلة بأن جوهر ما هو «ذهني» يتكون من العلاقات، كالمعرفة مثلاً، وأن معرفتنا المتعلقة بتلك العلاقات الذهنية جوهرياً مستمدة كلياً من الاستبطان. ولو كانت «المعرفة» علاقة غير قابلة للتحليل فإن هذه النظرة ستكون غير قابلة للتنفيذ، نظراً لأنه ما من علاقة كهذه تشكل بكل وضوح جزءاً من المادة الخاضعة للفيزياء، لكن تبدو المعرفة علاقات متنوعة فعلاً، كلها معقدة، لهذا، وإلى أن يتم تحليلها، لا بد أن يبقى سؤالنا الحالي بلا إجابة. لكنني سأعود إليه في نهاية هذه المحاضرات.

المحاضرة (7)

تعريف الإدراك الحسي

في المحاضرة الخامسة وجدنا سبباً للتفكير بأن المكونات النهائية للعالم لا تتصف بخواص أي من العقل أو المادة كما تفهم عادة: فهي ليست أشياء متصلة صلبة تتحرك عبر الفضاء كما أنها ليست شظايا «وعي». لكننا وجدنا أن هناك طريقتين لتجميع التفاصيل أو الجوانب، إحداها في «الأشياء» أو «عينة» المادة، والأخرى في سلسلة من المنظورات، كل سلسلة هي ما يمكن أن يدعى «سيرة». لكن قبل أن نتمكن من تحديد أي من الأحاسيس أو الصور، من الضروري أن نفكر بهذا التصنيف الثنائي بشيء أكثر من التفصيل بشكل ما وأن نستمد منه تعريف الإدراك الحسي. وقد يقال إنه بقدر ما يشمل التصنيف عالم الفيزياء كله (بما في ذلك الأقسام غير المدركة منه)، فإنه يحتوي عناصر افتراضية. لكننا لن نتلبث طويلاً عند الأسس الخاصة بتبني هذه، فهي تمت لفلسفة الفيزياء أكثر مما تمت لعلم النفس.

إن التصنيف المادي للجوانب يجمع معاً كل تلك التي تشكل جوانب «الشيء». وانطلاقاً من أي جانب واحد، يتبين غالباً (ولا نقول دائماً) أن هناك عدداً من الجوانب الأخرى تختلف عن هذا الجانب بدرجات تتزايد تدريجياً. وتلك (أو بعض من تلك) التي تختلف عنه اختلافاً ضئيلاً جداً فقط سيتبين أنها تختلف بصورة تقريبية

طبقاً لبعض القوانين التي يمكن أن تدعى، بالمعنى العام، قوانين «المنظور». إنها تتضمن القوانين العادية للمنظور كحالة خاصة. هذا التقريب يتزايد دقة أكثر وأكثر تقريباً، كلما صار الاختلاف أقل، وباللغة التقنية، قوانين المنظور تفسر الاختلافات حتى المرتبة الأولى من الكميات الصغيرة، فيما القوانين الأخرى مطلوبة فقط لتفسير الاختلافات من المرتبة الثانية. ذلك يعني أنه مع تضاؤل الاختلاف، فإن جزء الاختلاف الذي لا يتطابق مع قوانين المنظور يتضاءل على نحو أسرع بكثير، ويحمل للاختلاف الكلي نسبة تتجه نحو الصفر، فيما كلاهما يصبحان أصغر وأصغر. بهذه الوسيلة يمكننا نظرياً أن نجمع معاً عدداً من الجوانب التي يمكن أن تعرّف على أنها «جوانب» أو «مظاهر» الشيء في وقت ما. وإن كانت قوانين المنظور معروفة بشكل كافٍ، فإن الارتباط بين الجوانب المختلفة يمكن التعبير عنه بمعادلات تفاضلية.

هذا يقدم لنا، حتى الآن، فقط تلك الجوانب التي تشكل شيئاً واحد في وقت معين. هذه المجموعة من الجوانب يمكن أن تدعي «شيئاً مؤقتاً». ولكي نعرّف تلك السلسلة من «الأشياء المؤقتة» التي تشكل الحالات المتتالية لشيء معين مشكلة تتعلق بقوانين الديناميك. هذه تعطي القوانين المتحكمة بتغيرات الجوانب من وقت إلى وقت بعده بقليل، مع النوع نفسه من التقريب التفاضلي بالنسبة للدقة، بينما نكون قد حصلنا على جوانب مجاورة مكانياً من خلال قوانين المنظور. وهكذا فإن الشيء المؤقت هو مجموعة من الجوانب، في حين أن الشيء (الذي يمكن أن يتماهى مع التاريخ الكلي للشيء) هو سلسلة من مجموعات جوانب كهذه. الجوانب في مجموعة واحدة تجمع معاً بقوانين المنظور، أما

المجموعات المتتالية فتجمع معاً بقوانين الديناميك. هذه هي نظرة العالم التي تتناسب مع الفيزياء التقليدية.

يشتمل تعريف «الشيء المؤقت» على مشاكل تتعلق بالزمان، نظراً لأن الجوانب التي تشكل الشيء المؤقت لا تكون كلها متزامنة، بل تنطلق من الشيء إلى الخارج بسرعة الضوء (في حالة أن الشيء في الفراغ). وهناك تعقيدات ذات ارتباط بالنسبية، لكن بالنسبة لغرضنا الحالي، ليست هي بالهامة ولسوف أغفلها.

بدلاً من التجميع أولاً لكل الجوانب التي تشكل الشيء المؤقت، ومن ثم تشكيل سلسلة المجموعات المتتالية، يمكننا أولاً أن نجمع معاً سلسلة من الجوانب المتتالية مترابطة بقوانين الديناميك، ثم نشكل مجموعة سلاسل كهذه مترابطة بقوانين المنظور. ولكي نوضح ذلك نعود إلى مثال الممثل على منصة المسرح: خطتنا الأولى هي أن نجمع معاً كل الجوانب التي يمثلها بالنسبة لمختلف المشاهدين في وقت واحد، ثم نشكل سلسلة مجموعات كهذه. خطتنا الثانية هي أولاً أن نجمع معاً كل الجوانب التي يمثلها بالتالي بالنسبة لمتفرج معين، ثم نفصل الشيء ذاته بالنسبة للمتفرجين الآخرين، بالتالي تشكيل مجموعة من السلاسل بدلاً من سلسلة من المجموعات.

الخطة الأولى تقول لنا ما يفعل، الثانية الانطباعات التي يتركها. وهذه الطريقة الثانية في تصنيف الجوانب هي الطريقة ذات العلاقة الواضحة أكثر بعلم النفس من الأخرى. ومن خلال هذه الطريقة الثانية في التصنيف نحصل على تعريف كل من «تجربة» واحدة أو «سيرة» أو «شخص». كذلك فإن هذه الطريقة في التصنيف أساسية بالنسبة لتحديد الأحاسيس والصور، كما سأحاول أن أبرهن على ذلك في وقت لاحق، لكن علينا أولاً أن نركز على تعريف المنظورات والسير.

في مثالنا عن الممثل، تكلمنا للحظة كما لو أن كل ذهن متفرج مشغول كلياً بذلك الممثل. وإن كانت هذه هي الحالة، يغدو بالإمكان أن نحدد سيرة متفرج واحد بأنها سلسلة من الجوانب المتتالية للممثل مترابطة معاً بقوانين الديناميك. لكن بالحقيقة ليست هذه هي الحالة. إننا في كل الأوقات خلال يقظتنا نتلقى أنواعاً مختلفة من الانطباعات، هي عبارة عن جوانب لمختلف الأشياء. وعلينا أن نفكر بما يضم معاً إحساسين متزامنين لدى شخص واحد أو، بصورة عامة أكثر، واقعتين تشكلان جزءاً من تجربة واحدة.

يمكن أن نقول، متمسكين بموقف الفيزياء، إن جانبين لشيئين مختلفين يمتان للمنظور ذاته عندما يكونان في المكان ذاته. لكن هذا لا يساعدنا بالحقيقة، نظراً لأن المكان لم يحدد بعد، فهل يمكننا تحديد ما هو المقصود بالقول إن جانبين هما «في المكان ذاته» دون أن يدخل أي شيء يتجاوز قوانين المنظور والديناميك؟

أنا لست متأكداً ما إذا كان بالإمكان أن نؤطر تعريفاً كهذا أم لا، طبقاً لذلك لن أفترض أن ذلك ممكن، لكن سأبحث عن خصائص أخرى يمكن بواسطتها تحديد المنظور أو السيرة.

عندما نرى (مثلاً) شخصاً ونسمع آخر يتكلم في الوقت نفسه، فإن لما نراه وما نسمعه ترابطاً يمكننا أن ندركه حسياً، وهو ما يجعل الاثنين معاً يشكلان، بمعنى من المعاني، تجربة واحدة، وعندما يوجد هذا الترابط أو العلاقة فإن الواقعتين تصبحان مترابطتين. و«الأثر» الباقي لسيمون يتشكل من خلال كل ذلك الذي نعيشه في وقت واحد. إنه يتكلم عن جزئين من هذا الكل باعتبارهما لهما علاقة «تزامن». ويمكن القول في أية لحظة إن كل أصناف الأشياء، التي ليست جزءاً من تجربتي تحدث في العالم وأن العلاقة التي نسعى

لتعريفها، لا يمكن، لهذا السبب أن تكون «تزامناً» وحسب. مع ذلك، هذا سيكون خطأ ـ من النوع الذي تتحاشاه نظرية النسبية. إذ ليس هناك وقت كوني واحد، إلا في حال تركيبية معقدة، بل هناك أوقات محلية فقط، يمكن أن يؤخذ كل منها على أنه الزمن ضمن سيرة واحدة. طبقاً لذلك إن كنت (وأكررها) أسمع صوتاً، فالوقائع الوحيدة التي هي، بأي معنى بسيط، متزامنة مع إحساسي إنما هي الأحداث في عالمي الخاص، أي، في سيرتي. لذلك يمكن أن نحدد «المنظور» الذي يمت له الإحساس قيد البحث باعتباره مجموعة الجوانب التي تكون متزامنة مع هذا الإحساس. وعلى نحو مشابه يمكننا أن نحدد «السيرة» التي يمت لها الإحساس بأنها مجموعة الجوانب التي تسبق أو تلحق أو تتزامن مع ذلك الإحساس المعين. الأكثر من ذلك أن بالإمكان تطبيق التعاريف ذاتها بالضبط على الجوانب التي ليست أحاسيس. إنها مطلوبة عملياً لنظرية النسبية، إذا كان علينا أن نقدم تفسيراً فلسفياً لما هو مقصود بـ«الوقت المحلي» في تلك النظرية. أما علاقات التزامن والتتالي فمعروفة لدينا من تجربتنا الخاصة، ومن الممكن أن يتم تحليلها، لكن ذلك لا يؤثر في ملاءمتها لتحديد المنظورات والسير. علاقات ـ زمن كهذه، كما يمكن إقامتها بين الأحداث في السير المختلفة، هي من نوع مختلف. إنها لا تعاش كتجربة بل هي منطقية فقط، لكونها مصممة لتقديم طرق مريحة لذكر الترابطات بين السير المختلفة.

لكن ليس فقط من خلال علاقات ـ الزمن يمكن لأجزاء سيرة ما أن تجمع معاً في حالة الكائنات الحية. إذ في هذه الحالة هناك ظواهر ذاكرية تشكل وحدة «تجربة» واحدة وتحول الوقائع الصرفة إلى «تجارب». لقد ركزت فيما سبق على أهمية الظواهر الذاكرية بالنسبة

لعلم النفس، ولن أتوسع فيها الآن، إلا في أن نلاحظ أنها هي التي تحول السيرة (بالمعنى التقني) إلى حياة، وهي التي تعطي استمرارية «الشخص» أو «الذهن». لكن ليس هناك من داع لأن نفترض أن الظواهر الذاكرية تترابط مع السير إلا في حالة الحيوانات والنباتات.

تصنيفنا الثنائي للجوانب يؤدي إلى نشوء ثنائية الجسم والسيرة فيما يتعلق بكل شيء في الكون وليس فقط بما يتعلق بالكائنات الحية. وذلك ينشأ على النحو التالي:

كل جانب من جوانب النوع يعتبر من قبل الفيزياء عضواً في مجموعتين:

1) مجموعة الجوانب التي تشكل الجوانب الأخرى للشيء المادي نفسه.

2) مجموعة الجوانب التي لها علاقات ـ زمن مباشرة بالنسبة لذلك الجانب المعين.

وكلاهما مرتبط بالمكان. فعندما أتطلع إلى نجم يكون إحساسي:

1) أنه واحد من مجموعة جوانب تشكل النجم. وتكون مرتبطة بالمكان حيث يقع النجم.

2) أنه واحد من مجموعة الجوانب التي هي سيرتي والتي ترتبط بالمكان الذي أتواجد فيه.

النتيجة هي أن كل جانب من النوع المتعلق بالفيزياء يرتبط بمكانين، مثلاً، إحساسي بالنجم مرتبط بالمكان الذي أتواجد فيه والمكان الذي يقع فيه النجم. هذه الثنائية ليس لها ما تفعله بأي «ذهن» يمكن أن يفترض أني أمتلكه. إنها توجد بالضبط بالمعنى نفسه لو أنني أستبدل بصفيحة تصوير ضوئي. يمكننا أن ندعو المكانين

المكان الموجب والسالب حسب التسلسل. وهكذا، في حالة الإدراك الحسي للنجم أو تصويره ضوئياً. فإن المكان الموجب هو المكان الذي يقع فيه النجم، والمكان السالب هو المكان الذي يتواجد فيه الناظر أو صفيحة التصوير. بالتالي يمكننا، دون أن نفترق عن الفيزياء، أن نجمع كل الجوانب الموجبة في مكان معين، أو كل الجوانب السالبة في مكان معين. في حالتنا هذه، تكون المجموعة الأولى هي جسدنا (أو دماغنا) في حين أن الأخرى هي عقلنا بقدر ما يتعلق الأمر بالمدركات الحسية. في حالة صفيحة التصوير الضوئي، المجموعة الأولى هي الصفيحة كما يتم التعامل معها من قبل الفيزياء، والثانية هي الجانب السماوي الذي يتم تصويره. (ومن أجل تبسيط المخطط، سأغفل هنا مختلف التعقيدات المرتبطة بالزمان والتي تتطلب بعض التدقيقات المجهدة لكن الممكنة تماماً). وهكذا ما يمكن أن يدعى بالذاتية في وجهة النظر ليس خاصة مميزة للذهن: إنها موجودة بالقدر نفسه تماماً في صفيحة التصوير. ولصفيحة التصوير هذه سيرتها مثلما لها «مادتها». لكن هذه السيرة هي من شأن الفيزياء وليس لها أي ميزة من الميزات الخاصة التي يمكن من خلالها تمييز الظواهر «الذهنية»، مع الاستثناء الوحيد للذاتية.

إننا، بتمسكنا، في الوقت الراهن، بموقف الفيزياء، يمكن أن نحدد «الإدراك الحسي» لشيء، على أنه مظهر الشيء من المكان الذي يتواجد فيه دماغ (أو لدى الحيوانات الدنيا، بنية عصبية مناسبة ما) مع أعضاء ـ حس وأعصاب تشكل جزءاً من الوسط الدخيل. مظاهر كهذه للأشياء تتميز عن مظاهر في أمكنة أخرى من خلال خواص معينة هي:

1) تؤدي إلى حدوث ظواهر ذاكرية.

2) هي نفسها تتأثر بالظواهر الذاكرية.

وذلك يعني أنها يمكن تذكرها وتكون مرتبطة أو تـؤثر في عاداتنـا، أو تؤدي إلى إحداث صور... إلخ وهي نفسها مختلفة عما قد تكون لـو أن تجربتنا السابقة كانت مختلفة ـ مثال على ذلك، تأثير جملة منطوقـة على السامع يتوقف على ما إذا كان السامع يعـرف اللغـة أم لا، وهـي مسألة تتعلق بتجربة سابقة. هاتان الميزتان، وكلتاها مرتبطـة بـالظواهر الذاكرية، هما اللتان تميزان المدركات الحسية عن مظاهر الأشـياء في الأمكنة التي لا يوجد فيها كائنات حية.

يمكننا نظرياً، لكن غالباً ليس عملياً، لدى إدراكنا حسياً لشيء مـا، أن نفصل الجزء الذي يرجع إلى تجربة سابقة عن الجزء الـذي يمـضي دون تـأثيرات ذاكريـة خـارج ماهيـة الـشيء. إذ يمكننـا أن نحـدد «كإحساس» ذلـك الجـزء الـذي يمـضي بهـذه الطريقـة، في حـين أن البقية، التي هي ظاهرة ذاكرية، سيتعين أن تضاف إلى الإحساس لكـي تكوّن مـا يـدعى بـ«الإدراك الحـسي». وبحـسب هـذا التعريـف فـإن الإحساس هو اللب النظري في التجربة العملية، والتجربة العملية هـي الإدراك الحسي. من الواضح أن هناك صعوبات جديـة في تنفيـذ هـذه التحديات لكننا لن نطيل المكوث عندها. إذ علينا أن ننتقل، بأسرع ما يمكن، من الموقف الفيزيائي الـذي اتخـذناه حـتى الآن، إلى موقـف علم النفس الذي نقوم فيه باستخدام أكثر للاستبطان بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي ناقشناها في المحاضرة السابقة.

لكن قبل أن نقوم بهذا الانتقال، ثمة نقطتان لا بد مـن توضـيحهما. الأولى: كل شيء خارج سيرتي الشخصية هي خـارج تجـربتي. لهـذا، إن كان بالإمكان معرفة أي شيء من قبلي خارج سيرتي، يمكـن فقـط معرفته بإحدى الطريقتين التاليتين:

1) بالاستدلال من أشياء ضمن سيرتي أو

2) من خلال مبدأ مسبق ما مستقل عن التجربة.

أنا نفسي لا أعتقد أن أي شيء يقارب اليقين يجب أن يتم اكتسابه بإحدى هاتين الطريقتين. ولذلك كل ما يقع خارج سيرتي الذاتية يجب النظر إليه، نظرياً، على أنه فرضية. والحجة النظرية الخاصة بتبني الفرضية هي أنها تبسط ما تقوله القوانين التي تحدث الأحداث طبقاً لها في تجربتنا. لكن ليس هناك أساس جيد جداً للافتراض بأن القانون البسيط يحتمل أن يكون صحيحاً أكثر من القانون المعقد، رغم أن هناك أساساً جيداً لافتراض قانون بسيط في الممارسة العملية، كفرضية فاعلة، إن كان يشرح الحقائق وكذلك الآخر الأقل بساطة. إن الاعتقاد بوجود أشياء خارج سيرتي موجود بشكل سابق للأدلة ويمكن فقط تدميره، إن حدث ذلك أصلاً، من خلال مسار طويل للشك الفلسفي. فلأغراض العلم، يبرر ذلك عملياً بالتبسيط الذي يدخله في قوانين الفيزياء. لكن من موقف المنطق النظري، لا بد أن ينظر إليه كتحيز وليس كنظرية ذات أساس متين. بهذا الشرط، أقترح أن نتابع الاستسلام للتحيز.

تتعلق النقطة الثانية بالصلة القائمة ما بين وجهة نظرنا وتلك التي تنظر إلى الأحاسيس على أنها بسبب بواعث خارجية تجاه الجهاز العصبي (أو على الأقل الدماغ) وتميز الصور على أنها «تثار مركزياً» أي ترجع إلى أسباب في الدماغ لا يمكن تتبع أثرها بالرجوع إلى أي شيء يؤثر في أعضاء ـ الحس. ومن الواضح، إن كان تحليلنا للأشياء المادية صالحاً، أن هذه الطريقة بتحديد الأحاسيس تحتاج لإعادة تفسير. كذلك من الواضح أيضاً أن علينا أن نكون قادرين على إيجاد تفسير جديد كهذا إذا كان ينبغي قبول نظريتنا.

ولكي نجعل المسألة واضحة، سنضرب أبسط مثال ممكن. لنتأمل نجماً معيناً ونفترض، للوقت الراهن، أن حجمه قابل للإهمال. أي بمعنى أننا سننظر إليه، لأغراض عملية، على أنه نقطة نيِّرة فقط. دعنا أكثر من ذلك نفترض أنه موجود لفترة قصيرة جداً، لنقل إنها ثانية. بعدئذ، وبحسب الفيزياء، ما يحدث هو أن موجة ضوئية تنتقل من النجم عبر الفضاء تماماً كما يحدث عندما تلقي حجراً في بركة راكدة، فإن الأمواج تنتقل باتجاه الخارج من المكان الذي ألقي فيه الحجر بسرعة 300.000كم في الثانية. هذه السرعة يمكن التأكد منها بإرسال لمعة ضوء إلى مرآة وملاحظة كم تستغرق قبل أن يرتد إليك انعكاس اللمعة، تماماً كما يمكن التأكد من سرعة الصوت بواسطة الصدى.

ما يحدث حين تصل موجة الضوء إلى مكان معين لا يمكن أن نتكلم عنه. إلا في حالة وحيدة، عندما يكون المكان قيد البحث هو الدماغ المرتبط بالعين التي تلتفت نحو الاتجاه الصحيح. في الحالات الأخرى، ورغم أننا نعرف (افتراضياً تقريباً) بعض المترابطات والخواص المجردة لمظهر النجم، إلا أننا لا نعرف المظهر نفسه. الآن، يمكنك، لغاية التوضيح، المقارنة بين المظاهر المختلفة للنجم وبين تصريف فعل إغريقي، إلا أن عدد أجزائه يكون غير محدود بالحقيقة ولا يظهر فقط هكذا لتلميذ مدرسة يائس. في الفراغ، الأجزاء تكون نظامية ويمكن أن تُشتق من الجذر (الخيالي) طبقاً لقوانين النحو والصرف، أي المنظور. فالنجم لكونه متوضعاً في الفضاء الخاوي، يمكن تحديده لأغراض الفيزياء، على أنه يتكون من كل تلك المظاهر التي يمثلها في الفراغ، جنباً إلى جنب مع تلك التي يمكن، طبقاً لقوانين المنظور، أن يمثلها في مكان آخر إن كانت

مظاهره نظامية في مكان آخر. هذا هو فقط تكيف من تكيفات تحديد المادة قدمته في محاضرة أبكر. إن مظهر النجم في مكان معين، إن كان منتظماً، لا يتطلب أي سبب أو تفسير يتجاوز وجود النجم. فكل مظهر منتظم هو عضو عملي في المنظومة التي هي النجم، وسببيته داخلية كلياً بالنسبة لتلك المنظومة. يمكننا أن نعبر عن هذا بالقول إن مظهراً منتظماً ما يرجع إلى النجم وحده ويكون فعلياً جزءاً من النجم، بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان جزءاً من العرق البشري.

لكن حالياً ضوء النجم يصل إلى جونا. إنه يبدأ بالانعكاس ثم يخفت بسبب الضباب وسرعته تتناقص قليلاً. أخيراً يصل إلى عين الإنسان حيث تجري عملية معقدة تنتهي بالإحساس الذي يعطينا أساساً للاعتقاد بكل ذاك الذي مر من قبل. الآن، المظاهر غير المنتظمة للنجم ليست، إذا ما تكلمنا بدقة، أعضاء في المنظومة التي هي النجم، طبقاً لتعريفنا للمادة. مع ذلك المظاهر غير المنتظمة ليست غير منتظمة وحسب، بل هي تسير وفق القوانين التي يمكن ذكرها بمصطلحات المادة التي مر الضوء عبرها في طريقه. لهذا، مصادر المظهر غير المنتظم ثنائية:

1) الشيء الذي يظهر بصورة غير منتظمة.

2) الوسط الدخيل.

وينبغي أن نلاحظ أنه على الرغم من أن مفهوم المظهر المنتظم دقيق تماماً إلا أن مفهوم المظهر غير المنتظم هو مفهوم قابل لأية درجة من الغموض. فعندما يكون التأثير المشوه للوسط كبيراً كفاية، فإن التفصيل الناتج لا يمكن النظر إليه بعد على أنه مظهر للشيء، بل يجب معاملته على أنه مستقل. هذا يحدث خصيصاً عندما لا يمكن تتبع ذلك التفصيل قيد البحث بإرجاعه إلى شيء واحد بل إلى خليط

من اثنين أو أكثر. هذه الحالة عادية في الإدراك الحسي: إذ نرى كشيء واحد ما يكشف لنا المرقاب أو المجهر أنه أشياء مختلفة كثيرة. لهذا فكرة الإدراك الحسي ليست فكرة دقيقة تماماً. إننا ندرك الأشياء حسياً على نحو تقريبي لكن دائماً بقدر كبير جداً من الغموض والاختلاط.

لدى تأمل المظاهر غير المنتظمة، ثمة بعض الأخطاء الطبيعية جداً التي ينبغي تفاديها. فلكي يكون بالإمكان حساب جانب من الجوانب كمظهر غير منتظم لشيء معين. ليس من الضروري أن يحمل أي شبه بالمظاهر المنتظمة بما يتعلق بصفاتها الجوهرية. كل ما هو ضروري هو أن ذلك يجب أن يستمد من المظاهر المنتظمة من خلال القوانين التي تعبر عن الأثر المشوه للوسط. وحين يستمد منه على هذا النحو، فإن الجانب قيد البحث يمكن النظر إليه على أن سببه هو المظاهر المنتظمة، وبالتالي الشيء ذاته، جنباً إلى جنب مع التعديلات الناتجة عن الوسط. في حالات أخرى، يمكن للجانب قيد البحث، بالمعنى نفسه، أن ينظر إليه على أنه بسبب عدة أشياء جنباً إلى جنب مع الوسط. في هذه الحالة يمكن أن يدعى المظهر المختلط لعدة أشياء. وإذا حدث أن كان ذلك في الدماغ، يمكن أن يدعى الإدراك الحسي المختلط لهذه الأشياء، علماً أن كل إدراك حسي هو مختلط على نحو يكبر أو يصغر.

الآن يمكننا أن نفسر بحسب نظريتنا الاختلاف بين تلك الوقائع الذهنية التي يقال إن لها باعثاً خارجياً وتلك التي يقال إنها «تثار مركزياً» أي ليس لها باعث خارجي يحرض الدماغ. عندما يكون بالإمكان النظر إلى واقعة ذهنية على أنها مظهر لشيء خارجي بالنسبة للدماغ، وإن يكن غير منتظم، أو حتى كمظهر مختلط لعدة أشياء كهذه، حينذاك يمكننا النظر إليها باعتبار أن باعثها هو الشيء

أو الأشياء قيد البحث، أو مظاهرها في عضو ـ الحس المعني. من جهة أخرى، عندما لا يكون للواقعة الذهنية ارتباط كافٍ بالأشياء الخارجية بالنسبة للدماغ يجب النظر إليها على أنها مظهر لأشياء كهذه، بعدئذ يتم البحث عن سببيتها المادية (إن كان هنالك أي منها) في الدماغ. في الحالة الأولى، يدعى ذلك إدراكاً حسياً، لكن في الحالة الأخيرة لا يمكن أن يدعى كذلك، إنما الاختلاف هو اختلاف درجة وليس اختلاف نوع. وإلى أن يتم التحقق من هذا، ليس هناك من نظرية مرضية حول الإدراك الحسي، الإحساس أو التخيل، معقولة.

المحاضرة (8)

الأحاسيس والصور

ثنائية العقل والمادة، إن كنا على صواب حتى الآن، لا يمكن القبول بها على أنها صالحة ميتافيزيقياً. مع ذلك، يبدو أننا نجد ثنائية معينة، ربما ليست نهائية، ضمن العالم كما نشاهده. فالثنائية ليست مبدئياً تتعلق بمادة العالم بل تتعلق بالقوانين السببية. حول هذا الموضوع يمكننا مرة ثانية أن نقتبس من وليم جيمس. إنه يستنتج، كما يمكن القول، إننا عندما «نتصور» الأشياء وحسب، لا تكون لها آثار كتلك التي تكون للأشياء إذا ما كانت «حقيقية» ويأخذ حالة تصور نار:

«إنني أتصور لنفسي تجربة إشعال نار أضعها قرب جسدي، لكنها لا تدفئني أقل دفء. أضع فوقها قضيباً والقضيب إما أن يشتعل أو يبقى أخضر، كما أشاء. ثم أجيء بماء وأصبها على النار، ثم بشكل مطلق لا يحدث فرق، فأعلل كل هذه الحقائق بأن أدعو هذه السلسلة الكاملة من التجارب غير الحقيقية بأنها سلسلة ذهنية. إن النار الذهنية هي النار التي لا تحرق قضباناً حقيقية، والماء الذهني هو ما لا يطفئ بالضرورة (رغم أنه بالطبع يمكن) حتى ناراً ذهنية... وعلى العكس، مع الأشياء «الحقيقية» تحدث دائماً نتائج، وبالتالي، فإن التجارب الحقيقية تتنخل من التجارب الذهنية، والأشياء من أفكارنا عنها، خيالية كانت أو حقيقية، وتترسب معاً باعتبارها الجزء المستقر من كامل فوضى ـ التجربة تحت اسم العالم المادي».

في هذه الفقرة، يتكلم جيمس، بنوع من الإهمال المحض، كما لو أن الظواهر التي يصفها بأنها ذهنية، ليس لها آثار. وبالطبع، ليست هذه هي الحالة: إن لها آثارها، تماماً كما للظواهر المادية آثارها، لكن هذه الآثار تتبع قوانين مختلفة. مثال على ذلك، الأحلام، كما يبين فرويد، تخضع لقوانين، مثلها مثل حركات الكواكب. لكن القوانين مختلفة: ففي الحلم، يمكنك أن تنتقل من مكان إلى آخر خلال لحظة أو يمكن لشخص أن ينقلب إلى آخر تحت ناظريك. مثل هذه الاختلافات تجعلك تميز عالم الأحلام عن العالم الحقيقي.

وإذا ما كان بالإمكان التمييز بدقة بين نوعين من القوانين السببية، يمكننا أن ندعو واقعة ما «حقيقية» عندما تخضع للقوانين السببية الملائمة للعالم الحقيقي، و«ذهنية» عندما تخضع للقوانين السببية المناسبة للعالم الذهني. وبما أن العالم الذهني والعالم المادي يتفاعلان، يمكن أن يكون هناك حد بين الاثنين: وتكون هناك أحداث لها أسباب مادية ونتائج ذهنية، في حين تكون هناك أحداث أخرى لها أسباب ذهنية ونتائج مادية. تلك التي لها أسباب مادية ونتائج ذهنية يمكن أن نحددها بأنها «أحاسيس» وتلك التي لها أسباب ذهنية ونتائج مادية ربما يمكن أن تتماهى مع ما ندعوه حركات إرادية، لكنها لا تعنينا في الوقت الراهن.

هذه التعريفات تتصف بكل الدقة التي يمكن أن تكون منشودة إذا كان التمييز بين السببية المادية والنفسية واضحاً تماماً. لكن كمسألة واقع، هذا التمييز، حتى الآن ليس بالدقيق تماماً على الإطلاق. ومن الممكن، بتوفر معرفة أكمل، أن يتبين أنه ليس نهائياً أكثر من التمييز بين قوانين الغازات وقوانين الأجسام الصلبة. كما أنه يعاني من حقيقة مفادها أن حدثاً ما يمكن أن يكون نتيجة لعدة أسباب طبقاً للقوانين

السببية المتعددة: فنحن لا نستطيع، بصورة عامة، أن نشير إلى أي شيء بمفرده على أنه سبب الحادثة الفلانية. وبشكل نهائي، ليس من المؤكد البتة أن القوانين السببية الخاصة التي تتحكم بالأحداث الذهنية ليست نفسية بالحقيقة. فقانون العادة الذي هو واحد من أشدها تميزاً، يمكن تفسيره تماماً بحسب خصائص النسيج العصبي. وهذه الخصائص بدورها، يمكن تفسيرها بقوانين الفيزياء. لذا يبدو أننا نندفع إلى نوع مختلف من التعريف. لهذا السبب، يبدو من الضروري أن نطور تعريف الإدراك الحسي، فبهذا التعريف يمكننا أن نحدد الإحساس باعتباره عنصراً غير ذاكري في الإدراك.

وتبعاً لتعريفنا، عندما نحاول أن نبت بأي العناصر في تجربتنا هي من طبيعة الأحاسيس، نجد صعوبة أكثر مما يمكن توقعه. إذ من حيث المبدأ، كل شيء يصل إلينا من خلال الحواس هو إحساس: المشاهد التي نراها، الأصوات التي نسمعها، الروائح التي نشمها، وهلم جراً، كذلك الأشياء التي هي مثل الصداع، أو الشعور بالشد العضلي. لكن في الواقع الفعلي، الكثير جداً من التفسيرات، والكثير جداً من ترابط العادة يختلط مع تجارب كهذه كلها، بحيث أن لب الإحساس الصرف لا يمكن استخلاصه إلا بالكثير من البحث والتنقيب. لنأخذ مثالاً بسيطاً: إذا ذهبت إلى المسرح في بلدك ذاته، يبدو أنك تسمع جيداً وعلى نحو متساوٍ إن كنت في المقصورات أو حلقة الملابس، وفي كلتا الحالتين تظن أنه لا يفوتك شيء. لكن إن تذهب إلى هناك في بلد أجنبي حيث لديك معرفة حسنة باللغة، فإنك ستبدو وقد صرت أطرش جزئياً ولسوف تجد أن من الضروري أن تكون أقرب إلى المسرح مما تحتاج لأن تكون في بلدك ذاته. السبب هو أنك حين تسمع لغتك منطوقة، بسرعة وباللاوعي تملأ

الفجوات التي تقع في سماعك للكلام فعلاً من خلال دلالات تدل على ما ينبغي أن يكون قد قال الرجل ولا تتحقق أبداً من أنك لم تسمع الكلمات التي استدللت عليها استدلالاً فقط. في لغة أجنبية مثل هذه الاستدلالات أكثر صعوبة، فيما نعتمد أكثر على الإحساس الفعلي. فإذا وجدنا أنفسنا في عالم أجنبي، حيث الطاولات تبدو مثل المساند والمساند مثل الطاولات، يكون علينا أيضاً أن نكتشف كم مما نفكر أننا نراه هو استدلال بالحقيقة. فكل إحساس مألوف تماماً بالنسبة إلينا هو علامة على أشياء تأتي عادة معها وكثير من تلك الأشياء ستبدو وكأنها تشكل جزءاً من الإحساس. في الأيام الأولى لظهور السيارات ذات المحركات أتذكر أنني كنت مع صديق عندما انفجر إطار بصوت قوي فظن أنه مسدس ودعم رأيه بالتأكيد أنه رأى اللمعة. لكن بالطبع لم يكن هناك لمعة، والآن لا أحد يرى لمعة عندما ينفجر دولاب سيارة.

لذلك، ولكي نصل إلى ما هو إحساس حقاً في واقعة، تبدو للوهلة الأولى، وكأنها لا تتضمن شيئاً آخر، علينا أن نستبعد كل ما يرجع إلى العادة أو التوقع أو التأويل. هذه مادة خاصة بعالم النفس وليست بالمادة السهلة على الإطلاق. لغرض بحثنا هنا، ليس مهماً أن نمسك بما هو بالضبط لب الإحساس في أية حالة، بل المهم فقط أن نلاحظ أن هناك بالتأكيد لب إحساس، نظراً لأن العادة، التوقع والتأويل كلها تثار بشكل مختلف في مناسبات مختلفة، وهذا الاختلاف يرجع بكل وضوح إلى الفوارق في ما يقدم للحواس. فعندما تفتح جريدة في الصباح، تشكل الأحاسيس الفعلية لرؤية الطباعة جزءاً دقيقاً جداً مما يجري داخلك، لكنها هي نقطة ـ انطلاق للبقية كلها، ومن خلالها تغدو الجريدة وسيلة إعلام أو سوء ـ إعلام. بالتالي، ورغم أنه قد

يكون صعباً أن نبت بما هو الإحساس بالضبط في أية تجربة معينة، فإن من الواضح أن هناك إحساساً، ما لم ننكر، مثل لايبتز، كل فعل للعالم الخارجي بالنسبة لنا.

من الواضح أن الأحاسيس هي مصدر معرفتنا بالعالم، بما في ذلك جسدنا ويبدو من الطبيعي أن ننظر إلى الإحساس على أنه إدراك بذاته، وقد كنت أنظر إليه على هذا النحو حتى وقت متأخر. مثال على ذلك، عندما أرى شخصاً أعرفه آتياً باتجاهي في الشارع، يبدو كما لو أن الرؤية ذاتها هي معرفة. وهو أمر لا ينكر بالطبع أن المعرفة تأتي عبر الرؤية لكن أظن أن من الخطأ أن نعتبر الرؤية بذاتها معرفة. فإذا كنا سننظر إليها على هذا النحو، يتعين علينا أن نميز بين أن نرى وبين ما نرى: ويجب أن نقول إننا عندما نرى بقعة ملونة لشكل معين، تكون بقعة اللون شيئاً ورؤيتنا لها شيئاً آخر. مع ذلك، هذه النظرة تتطلب تبني الموضوع أو الفعل، بالمعنى الذي ناقشناه في محاضرتنا الأولى. فإذا كان هناك موضوع، يمكن أن يكون له علاقة ببقعة اللون، يكون من ذلك النوع من العلاقة التي يمكن أن ندعوها بالوعي. في تلك الحالة سيتكون الإحساس، كحادثة ذهنية، من وعي اللون، بينما اللون نفسه سيبقى مادياً كلياً ويمكن أن يدعى معطى - حس لكي نميزه عن الإحساس. مع ذلك يظهر الموضوع وكأنه تخيل منطقي مثل النقاط والخطوط الرياضية. يقدَّم ذلك، ليس لأن الملاحظة تكشفه بل لأن التعبير عنه مريح لغوياً ومطلوب على ما يبدو من قبل النحو والصرف. يمكن للكيانات الاسمية التي هي من هذا النوع أن توجد أو لا توجد لكن ليس هناك أساس جيد لافتراض أنها توجد. أما الوظيفة التي يظهر أنها تؤديها فيمكن دائماً أن تؤدى من خلال أصناف أو سلاسل أو بنى منطقية أخرى تتكون من وحدات أقل

عرضة للشك. وإذا كان علينا أن نتجنب الافتراض المجاني تماماً، علينا أن نتصرف حيال الموضوع وكأنه واحد من عناصر العالم الفعلية. لكن عندما نفعل هذا، فإن إمكانية تمييز الإحساس عن معطى ـ الحس تزول، أو على الأقل أنا لا أرى طريقة للحفاظ على الاختلاف. طبقاً لذلك فإن الإحساس الذي يكون لدينا عندما نرى بقعة اللون هو ببساطة إنها بقعة لون؛ أي مكون فعلي من مكونات العالم المادي وجزء مما تعنى به الفيزياء. بقعة اللون هذه ليست معرفة بالتأكيد، ولهذا لا يمكننا أن نقول إن الإحساس المحض هو إدراك. بل من خلال آثارها النفسية، تكون سبباً للإدراك جزئياً لكونها هي نفسها علامة على الأشياء التي تترابط معها. مثلاً، أحاسيس البصر واللمس مترابطة، وذلك جزئياً لأنها تؤدي لحدوث صور وذكريات بعد أن يبهت الحس. لكن الإحساس الصرف بحد ذاته ليس إدراكاً.

في المحاضرة الأولى، ألقينا نظرة على وجهة نظر برينتانو ومفادها «أننا يمكن أن نحدد الظواهر النفسية بالقول إنها الظواهر التي تتضمن موضوعاً بشكل قصدي». ولقد عرضنا الأسباب الداعية لرفض هذه النظرة عموماً، أما الآن فما يعنينا هو أن نبين أنه يتعين رفضها في الحالة الخاصة للأحاسيس. والحجة التي جعلتني سابقاً أقبل نظرة برينتانو في هذه الحالة بسيطة للغاية. فحين أرى بقعة اللون، تبدو لي وكأن اللون ليس نفسياً بل هو مادي، في حين أن رؤيتي ليست مادية، بل نفسية. من هنا استنتجت أن اللون شيء آخر غير رؤيتي للون. هذه الحجة، بالنسبة لي تاريخياً، كانت موجهة ضد النظرة المثالية: فالجزء التوكيدي منها هو التوكيد على أن اللون مادي وليس بالنفسي. الآن، لن أزعجكم بالأسس الخاصة بالاعتقاد، وعلى نحو معاكس لبيركلي، أن بقعة اللون هي مادية. لقد ذكرتها من قبل ولا أرى سبباً لتعديلها،

لكن لا يتبع ذلك أن بقعة اللون ليست نفسية أيضاً، ما لم نفترض أن النفسي والمادي لا يمكن أن يتراكبا، وهو ما لم أعد أنظر إليه على أنه افتراض صحيح، إذا ما تبنينا ـ كما أظن أن علينا أن نفعل ـ أن بقعة اللون يمكن أن تكون نفسية ومادية على حد سواء، والسبب الداعي للتمييز بين الإحساس والمعطى الحسي يختفي، كما يمكننا القول إن بقعة اللون وإحساسنا عندما نراها هما شيء واحد.

هذه هي نظرة وليم جيمس، الأستاذ ديوي والواقعيين الأمريكان. إذ يقول الأستاذ ديوي: ليست الإدراكات الحسية بذاتها حالات معرفة، بل هي ببساطة أحداث طبيعية ليس فيها من مرتبة المعرفة أكثر مما في مرشة مثلاً. «دعهم (الواقعيين) يحاولون تجريب فهم المدركات الحسية على أنها أحداث طبيعية محض، لا حالات وعي أو فهم ولسوف يفاجؤون بأن يروا أنهم لم يفقدوا إلا القليل». في هذا أظنه على حق، باستثناء افتراضه أن الواقعيين سيفاجؤون، فكثير منهم يعتقدون سلفاً بالنظرة التي يدافع عنها، وآخرون يتعاطفون معها كثيراً. على أي حال، إنها النظرة التي سأتبناها في هذه المحاضرات.

تتكون مادة العالم، بقدر ما لدينا من تجربة عنها وبناء على النظرة التي أناصرها من خصائص عابرة لا حد لها كتلك التي تحدث عند الرؤية، السمع، إلخ، جنباً إلى جنب مع الصور المشابهة تقريباً لهذه والتي سأتكلم عنها بإيجاز. فإذا كانت الفيزياء صحيحة، يوجد إلى جانب الخصائص التي جربناها، خصائص أخرى ربما هي مثلها (أو تقريباً مثلها) عابرة، وهي التي تكوِّن ذلك الجزء من العالم المادي الذي لا يدخل في نوع من التماس مع الجسم الحي المطلوب لكي يحوله إلى إحساس. لكن هذا الموضوع يمت إلى فلسفة الفيزياء ولا يعنينا في بحثنا الحالي.

إن الأحاسيس هي تلك المشتركة بين العالمين الذهني والمادي، ويمكن أن تحدد على أنها تقاطع العقل مع المادة. هذه ليست نظرة جديدة على الإطلاق ولم يناصرها الكتاب الأمريكان وحسب، كما ذكرت، بل ناصرها أيضاً ماخ في كتابه «تحليل الأحاسيس» الذي نشر عام 1886. إن جوهر الإحساس، طبقاً للنظرة التي أناصرها، هو استقلالها عن التجربة السابقة. إنه اللب من تجاربنا الفعلية، ولا يوجد على نحو منعزل، إلا ربما لدى الأطفال الصغار جداً، وهو بذاته ليس معرفة بل يقدم المعطيات الخاصة بمعرفتنا للعالم المادي، بما فيه أجسامنا.

هناك البعض ممن يعتقدون أن حياتنا الذهنية مكونة من أحاسيس فقط، وهذا قد يكون صحيحاً لكن في أية حالة أفكر فيها أجد أن العناصر الوحيدة المطلوبة بالإضافة إلى الأحاسيس إنما هي الصور. الآن، مما تتكون الصور وكيف ينبغي تحديدها ذلك ما ينبغي علينا أن نبحثه.

قد لا يبدو التمييز بين الصور والأحاسيس، للوهلة الأولى، صعباً مطلقاً. فحين نغمض أعيننا ونستدعي صوراً لمشاهد مألوفة، لا نواجه صعوبة عادة، طالما نحن مستيقظون، في التمييز بين ما نتصوره وما نراه بالفعل. فإذا ما تخيلت قطعة موسيقية ما أعرفها، يمكنني أن أمضي فيها بذهني من البداية إلى النهاية دون أي ميل يمكن اكتشافه لأن أفترض أنني فعلاً أسمعها. لكن رغم أن حالات كهذه واضحة إلى حد أنه لا يبدو من الممكن الخلط بينها، فإن هناك حالات أخرى أكثر صعوبة بكثير وتحديد الصور ليس بالمسألة السهلة مطلقاً.

في البداية: نحن لا نعرف دائماً ما إذا كان ما نمر به هو إحساس أو صورة. فالأشياء التي نراها في الأحلام عندما تكون أعيننا مغمضة،

يجب أن تعد على أنها صور، لكن عندما نكون في حالة الحلم تبدو وكأنها أحاسيس. أما الهلوسات فغالباً ما تبدأ على شكل صور متصلة ثم بالتدريج فقط تكتسب ذلك التأثير على الاعتقاد الذي يجعل المريض ينظر إليها على أنها أحاسيس. فعندما نستمع لصوت ضعيف ـ تكتكة ساعة بعيدة أو وقع حوافر حصان على الطريق ـ نفكر أننا سمعناه مرات كثيرة قبل ذلك، لأن التوقع يأتي لنا بالصورة، ونخطئ بها على أنها إحساس. لهذا، التمييز بين الصور والأحاسيس لا يكون دائماً واضحاً مطلقاً بالنسبة للاستبطان.

هنا يمكننا أن نتأمل ثلاث طرق مختلفة تم البحث فيها للتمييز بين الصور والأحاسيس، وهي:

1) من خلال الدرجة الأقل من الوضوح في الصور.

2) من خلال عدم اعتقادنا بأنها «حقيقة مادية».

3) من خلال الحقيقة القائلة إن أسبابها ونتائجها مختلفة عن أسباب ونتائج الأحاسيس.

إنني أعتقد أن الطريقة الثالثة من تلك الطرق هي المعيار القابل للتطبيق بصورة شاملة فقط. أما الأخريان فقابلتان للتطبيق في حالات كثيرة لكن لا يمكن استخدامهما لأغراض التحديد والتعريف لأنهما عرضة للاستثناءات. مع ذلك كلتاهما تستحق أن يتم التفكير بها بكثير من الاهتمام.

1) يتكلم هيوم، الذي يعطينا اسمي: «انطباعات» و«أفكار» لما يمكن، لأغراضنا الحالية، أن يتماهيا مع «أحاسيسنا» و«صورنا». ويتكلم عن الانطباعات بوصفها «تلك المدركات الحسية التي تدخل بقوة وعنف أشد» بينما يحدد الأفكار باعتبارها «الصور الباهتة لتلك

(أي الانطباعات) في التفكير والعملية الفكرية». مع ذلك فإن ملاحظته التالية مباشرة تبين عدم صلاحية معياره الخاص بـ«القوة» و«الضعف» إذ يقول:

«أعتقد أنه ليس من الضروري كثيراً أن نستخدم الكثير من الكلام لشرح هذا الاختلاف. فكل امرئ بذاته سيلاحظ مسبقاً الفرق بين الشعور والتفكير كما أن الدرجات المشتركة بينهما يمكن تمييزها، رغم أنه ليس من المستحيل بل في حالات خاصة يمكن أن يتقاربا كثيراً واحدهما من الآخر. وهكذا أثناء النوم، في حالة الحمى، الجنون أو في أية حالة أخرى من حالات النفس الانفعالية العنيفة جداً، يمكن أن تقارب أفكارنا انطباعاتنا، كما يحدث أحياناً، من جهة أخرى، أن تكون انطباعاتنا ضعيفة جداً ومنخفضة جداً إلى حد أننا لا نستطيع تمييزها عن أفكارنا. لكن رغم هذا التشابه الشديد في بعض الحالات، إلا أنها بصورة عامة مختلفة جداً، بحيث يستطيع المرء دون تردد أن يصنفها تحت عنوانين مختلفين ويخصص لكل منهما الاسم الذي يعلم الفرق». (هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية).

وأظن أن هيوم على حق في اعتقاده أنهما يجب أن يصنفا ضمن صنفين مختلفين مع اسم خاص لكل منهما. لكن نتيجة ارتباكه في الفقرة المذكورة آنفاً، فإن معياره الخاص بالتمييز بينهما ليس بالصالح دائماً. إذ لا يكون التعريف سليماً إن كان ينطبق فقط في الحالات التي يكون الفارق واضحاً تماماً: فالهدف الأساس من التعريف هو أن يقدم علاقة يمكن تطبيقها حتى في الحالات الهامشية ـ ما عدا، الطبع، عندما نتعامل مع مفهوم كالصلع مثلاً الذي يتعلق بدرجة الصلع وليس له حدود محددة بالضبط، لكن حتى الآن لا نرى سبباً للتفكير بأن الفرق بين الأحاسيس والصور، هو فقط في الدرجة.

ففي كتابه «الوجيز في علم النفس» وبعد أن يناقش مختلف الطرق للتمييز بين الأحاسيس والصور، يصل البروفسور ستاوت إلى النظرة التي تشكل تعديلاً لنظرة هيوم، إذ يقول (وأنا أقتبس من الطبعة الثانية للكتيب:

«استنتاجنا هو أن التمييز بين الصورة والمدرك الحسي، باعتبارهما حالة ضعيفة وواضحة حسب التسلسل، يقوم بالأساس على الفارق في النوعية. فالمدرك الحسي يتصف بعدوانية لا تمت للصورة. إنه يطرق الذهن بدرجات متفاوتة من القوة أو الحيوية طبقاً لشدة الباعث المتفاوتة. هذه الدرجة من القوة أو الحيوية هي جزء مما نقصد به عادة كثافة الإحساس. لكن هذا المكون لكثافة الإحساس مفقود في الصور الذهنية».

هذه النظرة تفسح المجال لحقيقة مفادها: أن الأحاسيس يمكن أن تصل إلى أية درجة من الضعف ـ مثلاً، في حال نجم لا يرى إلا بالكاد أو صوت لا يسمع إلا بالكاد.، دون أن تصبح صوراً، ولذلك فإن الضعف وحده لا يمكن أن يكون العلامة المميزة للصور. وبعد أن يفسر الصدمة المفاجئة للمعة برق أو صفير ـ باخرة، يقول ستاوت إن «الصورة المحض لا تطرق الذهن أبداً بهذه الطريقة». لكنني أعتقد أن هذا المعيار يفشل في الأمثلة ذاتها التي يضربها كتلك التي يفشل فيها معيار هيوم بشكله الأصلي.

أما ماكبث فيتكلم عن:

ذلك الاقتراح

الذي يقف لصورته المرعبة شعري

ويجعل قلبي المستقر يقرع أضلاعي

عكس ما هو في الطبيعة

فصفير محرك باخرة لا يمكن أن يكون له من التأثير أكثر من هذا. وانفعال مكثف جداً غالباً ما يجلب معه ـ خاصة حيث يتعلق الأمر بفعل مستقبلي ما ـ صوراً قوية تفرض نفسها، بحيث يمكن أن تبت بمسار الحياة الكلي، ملقية جانباً بكل ما يعترض الإرادة من خلال قدرتها الخاصة على امتلاك الذهن حصراً. وفي كل الحالات حيث الصور، المدركة أصلاً بذاتها، تنتقل تدريجياً إلى الهلوسة، يجب أن يكون هناك «القوة أو الحيوية» التي يفترض أن تكون دائماً مفقودة في الصور. حالة الأحلام وهذيان الحمى من الصعب تعديلها بحيث تتطابق مع معيار ستاوت المعدل كما هي بالحال بالنسبة لمعيار هيوم. لذا أستنتج أن اختبار الحيوية، مهما يكن بالإمكان تطبيقه في الحالات العادية، لا يمكن استخدامه لتحديد الفوارق بين الأحاسيس والصور.

2) يمكننا أن نحاول التمييز بين الصور والأحاسيس من خلال غياب إيماننا بـ«الحقيقة اللامادية» للصور، فحين نعي أن ما نمر به هو صورة، لا نمنحه ذلك النوع من الاعتقاد الذي نمنحه للإحساس: إذ لا نفكر أن لها نفس القوة التي تؤدي لإحداث المعرفة بـ«العالم الخارجي». الصور هي تخيلية، أي بمعنى ما هي «غير حقيقية». لكن هذا الفارق من الصعب تحليله أو تحديده بدقة. فما ندعوه «بعدم حقيقية» الصور يتطلب تفسيراً: إذ لا يمكن أن يعني ما يعبر عنه بالقول «ليس هناك شيء كهذا». فالصور هي بصورة صحيحة وحقيقية جزء من العالم الفعلي، مثلما هي الأحاسيس وكل ما نعنيه حقاً حين ندعو الصورة بأنها «غير حقيقية» هو أنه ليس هناك ما يلازمها في الواقع كما هي الحال عندما تكون إحساساً. فحين نستدعي في ذهننا صورة رأيناها لكرسي، لا نحاول أن نجلس عليه، لأننا نعرف أنها، مثل خنجر ماكبث، ليست ملموسة بالنسبة لحاسة اللمس، وكذلك البصر

ـ أي ليس لها مترابطات مع الأحاسيس الملموسة التي ستكون لها لو كانت أحاسيس بصرية وليست مجرد صورة بصرية، لكن هذا يعني أن ما يدعى بـ«عدم حقيقية» الصور يكمن قط في عدم خضوعها لقوانين الفيزياء وبالتالي يعيدنا إلى التميز السببي بين الصور والأحاسيس.

هذه النظرة تثبتها الحقيقة القائلة: إننا نشعر فقط بأن الصور «غير حقيقية»، عندما نعرف سلفاً أنها صور. فالصور لا يمكن تحديدها بـ«الشعور بعدم حقيقيتها، لأننا عندما نعتقد باطلاً أن الصورة هي إحساس كما في حالة الأحلام، فإنها تبدو تماماً وكأنها حقيقية كما لو أنها إحساس. شعورنا بعدم الحقيقية ينتج عن إدراكنا سلفاً أننا نتعامل مع صورة، لذلك لا يمكننا تحديد ما نعني بالصورة. وحالما تبدأ الصورة بخداعنا فيما يتعلق بمكانتها، فإنها تخدعنا أيضاً فيما يتعلق بمترابطاتها وذلك ما نعني بـ«حقيقيتها».

3) بهذا نصل إلى الصيغة الثالثة للتمييز بين الصور والأحاسيس، أي من خلال أسبابها ونتائجها. إنني أعتقد أن هذه هي الأسس الصالحة الوحيدة للتمييز. فجيمس، في الفقرة المتعلقة بالنار الذهنية التي لا تحرق عيداناً حقيقية، يميز الصورة بنتائجها لكنني أعتقد أن التمييز الذي يمكن الاعتماد عليه أكثر هو من خلال أسبابها. يقول الأستاذ ستاوت: علامتنا المميزة لما اتفقنا على دعوته بالإحساس هو صيغة إنتاجه. إنه يتم بسبب ما ندعوه بـ **الباعث**، وهذا دائماً هو شرط خارجي بالنسبة للجهاز العصبي نفسه ويؤثر فيه. أظن أن هذه هي النظرة الصائبة وأن التمييز بين الصور والأحاسيس ممكن فقط بأن نأخذ سببيتها بالحسبان، فالأحاسيس تأتي من خلال أعضاء ـ الحس، بينما الصور ليست كذلك. إذ لا يمكن أن يكون لدينا أحاسيس بصرية في الظلمة أو حين تكون أعيننا مغمضة، لكن يمكننا وعلى نحو حسن

جداً أن تكون لدينا صور بصرية في مثل تلك الظروف. طبقاً لـذلك تم تحديد الصور بأنها «أحاسيس تثار مركزياً»، أي أحاسيس يكمن سببها الفيزيولوجي في الدماغ فقط وليس أيـضاً في أعـضاء الحـس والجهـاز العصبي الذي يمتد مـن أعـضاء الحـس إلى الـدماغ. وأظـن أن عبـارة «أحاسيس تثار مركزياً» تفترض أكثـر ممـا هـو ضـروري، نظـراً لأنهـا تعتبر أن من المسلم به أن الصورة يجب أن يكون لها سبب فيزيولوجي قريب. ربما هذا معقول، لكنها فرضية، ولأغراضنا هي غير ضـرورية. فهي على ما يبدو تلائم على نحو أفضل ما يمكـن أن نلاحظـه مباشـرة إن كان علينا أن نقول إن الصورة تحدث بسبب مناسـبة، عـبر تـرابط، وعن طريق إحساس أو صورة أخرى، أي بعبارة أخرى، إن لهـا سـبباً ذاكرياً - لا يمنعها من أن يكون لها أيضاً سبب مادي. وأظن أنه سيتبين أن سببية الصورة تحدث دائماً بحسب القـوانين الذاكريـة، أي تـتحكم بها العادة والتجربة الماضية، فإن أصغيت إلى رجل يعزف البيـانو دون أن تنظر إليه، سيكون لديك صور ليديه وهما على المفاتيح كما لو أنـه يعزف بيانو مثلاً، وإذا ما نظـرت فجـأة إليـه وهـو مـستغرق في عزفـه الموسـيقى، ستـصيبك صـدمة المفاجـأة عنـدما تلاحـظ أن يديـه لا تلامسان الآلة وصورتك عن يديه ترجـع إلى المـرات الكـثيرة الـتي سمعت فيها أصواتاً كثيرة وفي الوقت نفسه رأيت يـدي العـازف علـى البيانو. أي عندما تلعب العادة والتجربـة الـسابقة دورهمـا، نكـون في نطاق الذاكرة باعتبارهما ضد الـسببية الماديـة العاديـة. وأظـن، إذا مـا استطعنا أن ننظر إلى الفرق بين السببية المادية والـسببية الذاكريـة علـى أنه صالح تماماً، فإننا نستطيع أن نميز بين الصور والأحاسـيس باعتبـار أن لها أسباباً ذاكرية رغم أنه يمكن أن يكون لها أسباب مادية. من جهة أخرى، الأحاسيس لها فقط أسباب مادية.

ومهما يمكن أن يكون ذلك، فإن التمييز الفعلي عملياً بين الأحاسيس والصور هو ذاك الذي يكمن في سببية الأحاسيس، لكن ليس في سببية الصور، كما أن حث الأعصاب على نقل الأثر إلى الدماغ الذي يجري عادة من سطح ـ الجسم، يلعب دوراً أساسياً. وهذا يعلل الحقيقة القائلة بأن الصور والأحاسيس لا يمكن دائماً التمييز بينها من خلال طبيعتها الجوهرية.

كذلك تختلف الصور عن الأحاسيس فيما يتعلق بنتائجها. فالأحاسيس، كقاعدة، لها نتائج مادية وذهنية على حد سواء. فحين تراقب قطاراً أردت اللحاق به، وهو يغادر المحطة، يكون هناك وضعان متاليان للقطار (نتائج مادية) وأمواج متتالية من السخط وخيبة الأمل (نتائج ذهنية). أما الصور فعلى العكس، رغم أنها قد تؤدي إلى حدوث حركات جسدية، إلا أنها تفعل ذلك بحسب القوانين الذاكرية، وليس بحسب قوانين الفيزياء. كما أن كل نتائجها، مهما تكن طبيعتها، تتبع القوانين الذاكرية. لكن هذا الفارق أقل ملاءمة للتحديد من الفارق المتعلق بالأسباب.

ينكر الأستاذ واطسن، كتطبيق منطقي لنظريته السلوكية، إنكاراً كلياً أن يكون هناك أي ظواهر ملحوظة مثلما يفترض أن تكون عليه الصور. لذلك يستبدلها بالأحاسيس الضعيفة، ولاسيما بلفظ الكلمات همساً. فحين نفكر بطاولة (مثلاً)، باعتبار ذلك ضد أن نراها، ما يحدث، بحسب رأيه، هو أننا عادة نقوم بحركات طفيفة من الحنجرة واللسان بحيث تؤدي بنا إلى لفظ كلمة «طاولة»، إن كان الأمر مجرد لفظ، ولسوف أتأمل هذه النظرة مرة ثانية من حيث ارتباطها بالكلام، لكن في الوقت الراهن، أنا معني فقط بمواجهة إنكاره للصور. هذا الإنكار يتابعه في كل من كتابه «حول السلوك» ومقالته ذات العنوان

«الصورة وتأثيرها في السلوك»، في «صحيفة الفلسفة» و«علم النفس والمناهج العلمية» (تموز 1913). إذ يبدو لي أنه في هذه المسألة كان مخدوعاً بإنكاره حقائق بسيطة فيما يتعلق بالنظرية، أي الاستحالة المفترضة للاستبطان. لقد تعاملت مع النظرية في المحاضرة رقم 6، أما الآن فبودي أن أعزز النظرة القائلة بأن الحقائق لا تنكر.

للصور أنواع مختلفة، وذلك بحسب طبيعة الأحاسيس التي هي نسخة عنها. فصور الحركات الجسدية، كتلك التي تكون لدينا عندما نتصور تحريك ذراع، أو بمقياس أصغر، نطق كلمة يمكن أن يشرح بحسب أسطر الأستاذ واطسن على أنه يكمن بالفعل في حركات ضمنية صغيرة، مثلما، إذا ما تم تكبيرها وإطالتها، هي الحركات التي يقال إننا نتصورها. وما إذا كانت هذه هي الحالة أم لا أمر يمكن البت به تجريبياً. فلو كانت هناك أداة دقيقة لتسجيل الحركات الضئيلة في الفم والحنجرة، يمكننا أن نضع مثل هذه الأداة في فم الشخص ثم نقول له أن يسرد قصيدة لنفسه، وفي خياله قدر الإمكان. ولن أفاجأ على الإطلاق إن تبين أن هناك حركات ضئيلة فعلية تجري بينما يسرد هو الأشعار «ذهنياً». هذه النقطة مهمة لأن ما يدعى بـ«التفكير» يكون بشكل رئيسي (لكن ليس بشكل كلي على ما أظن) من حديث داخلي. وإذا كان الأستاذ واطسن على صواب فيما يتعلق بالحديث الداخلي، فإن هذا النطاق كله ينتقل من التصور إلى الإحساس. لكن نظراً لأن المسألة قابلة للبت تجريبياً فسيكون من التهور المجاني إبداء رأي، بينما نفتقر لذلك البت.

غير أن الصور السمعية والبصرية أصعب بكثير على التعامل بهذه الطريقة، لأنها تفتقر للارتباط بالأحداث المادية في العالم الخارجي الذي يمت للأحاسيس البصرية والسمعية. لنفترض، مثلاً أنني أجلس

في غرفة يوجد فيها كرسي ذو مسند فارغ. ثم أغمض عيني وأستدعي صورة بصرية لصديق يجلس في كرسي ذي مسند. فإذا ما رفعت صورتي إلى عالم الفيزياء، فإنها ستناقض مع كل القوانين الفيزيائية العادية. لقد وصل صديقي إلى الكرسي دون أن يدخل عبر الباب بالطريقة العادية.

السؤال التالي سيبين أنه كان في مكان آخر تلك اللحظة، وإذا ما نظرنا إلى ذلك كإحساس، تكون لصورتي كل علائم ما هو خارق للطبيعة. لهذا ينظر إلى صورتي على أنها حدث في داخلي، لا على أن لها ذلك الوضع الذي يمكن أن تكون عليه في الأحداث العادية لعالم الناس الذي يمت للأحاسيس. لكن بقولنا إنه حدث في داخلي، يظل من الممكن أن يكون سببه فيزيولوجياً: أي أن خصوصيته يمكن إعادتها إلى ارتباطها بجسدي فقط. لكن في أية حالة لا تكون حدثاً عاماً، مثل شخص حقيقي يدخل من الباب ويجلس على الكرسي. لا يمكن، كما هو شأن الحديث الداخلي، أن ينظر إليه على أنه إحساس ضئيل، نظراً لأنه يشغل مساحة في حقلي البصري مساوية في الكبر تماماً للمساحة التي يشغلها إحساس فعلي.

يقول الأستاذ واطسون: «سألقي جانباً بالتصورات كلياً وأحاول أن أبين أن كل فكر طبيعي يسير بحسب عمليات المحرك ـ الحسي في الحنجرة». هذه النظرة تبدو لي مناقضة للتجربة مباشرة. فإذا حاولت أن تقنع أي شخص غير متعلم أنه لا يمكن أن يستدعي صورة بصرية لصديق يجلس في كرسي لكن يمكنه فقط أن يستخدم كلمات تصف ما تكون عليه مثل تلك الواقعة، فإنه سيستنتج أنك مجنون (هذا القول مبني على تجربة). لقد نقّب غالتون، كما يعرف الجميع، في التصورات البصرية ثم وجد أن التعليم يميل لقتلها: إذ تبين أن زملاء

الجمعية الملكية لديهم منها أقل بكثير من زوجاتهم. ولا أرى سبباً للشك في استنتاجه بأن عادة المتابعات المجردة تجعل الناس المتعلمين أدنى بكثير من المتوسط في القدرة على التصور الرؤيوي وينشغلون بصورة حصرية أكثر بكثير بالكلمات في «التفكير» بها. والأستاذ واطسون رجل بالغ التعليم والعلم.

من هنا سأفترض أن وجود الصور معترف به وأنه ينبغي تمييزها عن الأحاسيس من خلال أسبابها وإلى درجة أقل أيضاً من خلال نتائجها. ففي طبيعتها الجوهرية، رغم أنها غالباً ما تختلف عن الأحاسيس لكونها أكثر عتمة أو غموضاً أو ضعفاً، إلا أنها لا تختلف دائماً وبشكل شامل عن الأحاسيس بأية طريقة يمكن أن تستخدم لتحديدها. خصوصيتها تحتاج إلى شكل لا يعترض على دراستها علمياً، أكثر من خصوصية الأحاسيس الجسدية. والأحاسيس الجسدية تم الاعتراف بها حتى من قبل أشد النقاد قسوة للاستبطان رغم أنها، مثل الصور، يمكن أن تكون موضع مراقبة من قبل مراقب. مع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن قوانين ظهور الأشياء واختفائها غير معروفة إلا قليلاً ومن الصعب اكتشافها، لأننا لن نكون موضع مساعدة، كما هو الشأن في حالة الأحاسيس، من خلال معرفتنا للعالم المادي.

تبقى هنا نقطة هامة جداً تتعلق بالصور، ستشغلنا كثيراً بعد الآن وهي شبهها بالأحاسيس السابقة. إذ يقال إنها «نسخ» عن الأحاسيس، ودائماً فيما يخص الصفات البسيطة التي تتصف بها، لكن ليس دائماً فيما يخص الطريقة التي توضع بها هذه معاً. إذ يعتقد عموماً أننا لا يمكن أن نتصور ظل لون لم نره من قبل أو صوتاً لم نسمعه. حول هذا الموضوع، هيوم هو الأستاذ إذ يقول في التعريفات المقتبسة سابقاً:

«تلك المدركات الحسية التي تدخل بقوة وعنف أشد، يمكن أن نسميها «انطباعات» وهذه التسمية، تشمل كل أحاسيسنا، عواطفنا، انفعالاتنا، كما تقدم لدى ظهورها الأول في النفس، أما «الأفكار» فأعني بها الصور الضعيفة عن هذه التي توجد في التفكير والعملية الفكرية».

فيما بعد، يشرح الفرق بين الأفكار البسيطة والمعقدة، كما يشرح أن الفكرة المعقدة يمكن أن تحدث دون أي انطباع معقد مماثل. لكن فيما يخص الأفكار المعقدة يقول: «إن كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يشابهها، ولكل انطباع بسيط فكرة مترابطة معه». ثم يمضي لاستخلاص المبدأ العام وهو «أن كل أفكارنا البسيطة لدى ظهورها الأول تكون مستمدة من الانطباعات البسيطة التي تكون مطابقة لها، والتي تمثلها بالضبط». (رسالة في الطبيعة البشرية).

هذه الحقيقة في أن الصور تشابه أحاسيس سابقة لها هي التي تمكّننا من أن ندعوها صوراً لهذا أو ذاك. ولفهم الذاكرة، والمعرفة عموماً، فإن التشابه الذي يمكن إدراكه بين الصور والأحاسيس هو ذو أهمية أساسية.

ثمة صعوبات في إثبات مبادئ هيوم وشكوك فيما يتعلق بأنها صحيحة أم لا، والحقيقة هو نفسه أشار إلى استثناء وذلك مباشرة بعد ذكره المبدأ. مع ذلك، من المستحيل الشك في أن الصور البسيطة الرئيسية هي نسخ عن أحاسيس بسيطة مشابهة حدثت في وقت أبكر وأن الشيء نفسه ينطبق على الصور المعقدة في كل حالات الذاكرة بوصفها ضد التصور المحض. إن قدرتنا على التصرف بالرجوع إلى ما هو غائب حسياً تعود إلى حد كبير إلى هذه الميزة للصور، لكن، مع تقدم التعليم، تميل الصور لأن تحل محلها الكلمات أكثر وأكثر،

ولسوف نقول الكثير في المحاضرتين التاليتين عن موضوع الصور باعتبارها نسخاً عن الأحاسيس. أما ما يمكن قوله الآن فهو من باب التذكير بأن هذه هي ميزتها الأهم. على أنني لا أثق مطلقاً بأن التمييز بين الأحاسيس والصور هو صحيح بشكل نهائي، ولسوف أكون مسروراً أن أقتنع أن الصور يمكن إرجاعها إلى أحاسيس من نوع خاص. لكن أظن أنها في حالة الصور السمعية والبصرية، تختلف عن الأحاسيس السمعية والبصرية العادية، ولذلك تشكل صنفاً مميزاً من الوقائع، حتى لو كان ينبغي الإثبات أنها يمكن النظر إليها باعتبارها صنفاً ثانوياً من الأحاسيس. هذا كل ما يلزم لتثبيت استخدام الصور الذي سيتم في التكملة.

المحاضرة (9)

الذاكرة

تقدمنا الذاكرة، التي سنلقي عليها نظرة هذا اليوم، للمعرفة في واحد من أشكالها. إن تحليل المعرفة سيشغلنا حتى نهاية المحاضرة الثالثة عشرة وهو الجزء الأصعب من مشروعنا كله.

أنا نفسي لا أعتقد أن تحليل المعرفة يمكن أن يتأثر كلياً من خلال المشاهدة الخارجية الخالصة. ولسوف أناقش هذه المسألة في محاضرات لاحقة. أما في المحاضرة الحالية فسوف أحاول تحليل معرفة ـ الذاكرة، سواء كمدخل لمشكلة المعرفة بصورة عامة، أو لأن الذاكرة، بشكل ما، مفترضة سلفاً في كل معرفة أخرى تقريباً. لقد سبق وقلنا إن الإحساس ليس شكلاً من أشكال المعرفة. لكن يمكن التوقع أننا سنبدأ مناقشتنا بمعرفة الإدراك الحسي، أي تلك التجربة المتكاملة للأشياء في المحيط، والتي يستخلص منها الإحساس عن طريق التحليل النفسي. ما يدعى بالإدراك الحسي يختلف عن الإحساس من خلال الحقيقة القائلة: إن العناصر الحسية تجلب معها مترابطات عادة ـ الصور وتوقعات مترابطاتها العادية ـ وكلها غير قابلة ذاتياً للتميز عن الإحساس. والحقيقة أن التجربة الماضية أساسية لإحداث هذا الملء لفجوة الإحساس، لكن ليس لتذكرة تجربة ماضية. والعناصر غير الحسية في الإدراك الحسي يمكن تفسيرها كلياً على أنها نتيجة العادة تحدث بسبب مترابطات غالبة. أما الإدراك

الحسي، بحسب تعريفنا له في المحاضرة رقم 8، فهو كشكل من أشكال المعرفة ليس أكثر مما هو الإحساس، إلا بقدر ما يتعلق الأمر بالتوقعات. والمشاكل النفسية المحض التي يؤدي إلى نشوئها ليست صعبة جداً رغم أنها تصير أحياناً غامضة بشكل مصطنع من خلال عدم الرغبة في الاعتراف بقابلية الخطأ المتعلقة بالعناصر غير الحسية للإدراك الحسي. من جهة أخرى، تثير الذاكرة العديد من المشاكل الصعبة والمهمة جداً التي من الضروري أن نلقي عليها نظرة في أول فرصة متاحة.

أحد أسباب معالجة الذاكرة في هذه المرحلة المبكرة هو أنها تبدو ذات علاقة، بحقيقة مفادها أن الصور يمكن إدراكها على أنها «نسخ» عن تجربة ملموسة سابقة. في المحاضرة السابقة أشرت إلى مبدأ هيوم القائل «إن كل أفكارنا البسيطة في ظهورها الأول مستمدة من انطباعات بسيطة مرافقة لها وتمثلها تمثيلاً تاماً». وسواء كان هذا المبدأ قابلاً أو غير قابل للاستثناءات، فإن الكل متفقون على أن له نصيباً كبيراً من الحقيقة، رغم أن كلمة «تاماً» يمكن أن تبدو نافلة، وربما يبدو أكثر صحة أن نقول إن الأفكار تمثل الانطباعات بصورة تقريبية. لكن، تعديلات كهذه لمبدأ هيوم لا تؤثر في المشكلة التي أود أن أعرضها عليكم وهي: لماذا نعتقد أن الصور هي أحياناً أو دائماً، بصورة تقريبية أو تامة، نسخ عن الانطباعات؟ أي نوع من الأدلة هناك؟ وأي نوع من الأدلة معقول منطقياً؟ صعوبة هذه المسألة تنشأ من خلال الحقيقة القائلة إن الإحساس الذي يفترض أن الصورة هي نسخة عنه يحدث في الماضي للزمن الذي توجد فيه الصورة ولذلك يمكن معرفته فقط من خلال الذاكرة، في حين أن ذاكرة الأحاسيس الماضية، من جهة أخرى، تبدو ممكنة فقط من خلال الصور الحالية.

إذن، كيف يتعين علينا أن نجد طريقة للمقارنة بين الصورة الحالية والإحساس الماضي؟ المشكلة حادة، إذا ما قلنا إن الصور تختلف عن أنماطها الأصلية، تماماً كما لو قلنا إنها تشبهها، فإمكانية المقارنة بالذات هي التي يصعب علينا فهمها. إننا نظن أن بإمكاننا أن نعرف أنها مشابهة أو مختلفة، لكن ليس باستطاعتنا أن نخضعها معاً لتجربة واحدة ونقارن بينهما. ولكي نعالج هذه المشكلة، لا بد من أن يكون لدينا نظرية للذاكرة. بهذه الطريقة تغدو مكانة الصور كلها باعتبارها «نسخاً» مرتبطة بتحليل الذاكرة.

لدى البحث في معتقدات الذاكرة، نجد أن هناك نقاطاً معينة لا بد من إبقائها في الذهن. في المقام الأول، كل شيء يكوّن معتقد ـ ذاكرة يحدث الآن وليس في ذلك الوقت الماضي الذي يقال إن المعتقد يرجع إليه وليس من الضروري منطقياً من أجل وجود معتقدات ذاكرة أن الحدث الذي يجري تذكره يكون قد حدث، أو حتى أن يكون الماضي قد وجد أصلاً. فليس هناك استحالة منطقية في افتراض أن العالم انبثق إلى الوجود قبل خمس دقائق، تماماً كما كان حينذاك، مع سكان «تذكروا» ماضياً غير حقيقي كلياً. إذ ليس هناك رابطة ضرورية منطقياً بين أحداث وقعت في أزمنة مختلفة، لذلك لا شيء يحدث الآن أو سيحدث في المستقبل يمكن أن ينقض الفرضية القائلة إن العالم بدأ قبل خمس دقائق. من هنا فإن الوقائع التي تدعى معرفة الماضي مستقلة منطقياً عن الماضي، إنها قابلة للتحليل كلياً ضمن المضمن الحالي الذي يمكن، نظرياً، أن يكون بالضبط كما هو حتى لو لم يوجد ماضٍ.

هنا، لا أقترح أن عدم وجود الماضي يجب أن يؤخذ على أنه فرضية جدية. فهي ككل الفرضيات الريبية، يمكن افتراضها منطقياً

لكنها غير مهمة. إن كل ما أفعله هو أن أستخدم قابلية افتراضها المنطقية كمساعد في تحليل ما يحدث عندما نتذكر.

في المقام الثاني، الصور دون معتقدات غير كافية لتشكيل ذاكرة وتظل العادات أقل كفاية بكثير. إذ أن السلوكي الذي يحاول أن يجعل علم النفس سجلاً عن السلوك عليه أن يثق بذاكرته في صنع ذلك السجل. أما «العادة» فمفهوم يتعلق بوقوع أحداث متشابهة في أزمنة مختلفة. وإذا ما شعر السلوكي بالثقة بأن هناك ظاهرة كهذه باعتبارها عادة، فإن ذلك يمكن أن يكون فقط لأنه يثق بذاكرته، حين تؤكد له أنه كان هناك أزمنة أخرى، الأمر نفسه ينطبق على الصور. فإذا كان علينا أن نعرف ـ كما يفترض بنا ذلك ـ أن الصور هي «نسخ» دقيقة أو غير دقيقة عن أحداث ماضية، فإن شيئاً ما أكثر من مجرد حدوث الصور يجب أن يوجد كي يشكل هذه المعرفة. إذ أن وقوعها، بحد ذاته فقط، لا يوحي بأي ارتباط لها مع أي شيء كان قد حدث من قبل.

ترى هل يمكننا تشكيل ذاكرة من الصور جنباً إلى جنب مع معتقدات مناسبة؟ من الممكن أن نعتقد أن صور ـ الذاكرة، عندما تحدث في الذاكرة الحقيقية، تكون آ- معروفة على أنها نسخ ب- أحياناً معروفة على أنها نسخ ناقصة.

فكيف يمكن أن نعرف أن صورة الذاكرة هي نسخة ناقصة، دون أن يكون لدينا نسخة أكثر دقة تحل محلها؟ هذا على ما يبدو يوحي بأن لدينا طريقة لمعرفة الماضي الذي هو مستقل عن الصور، يمكننا من خلاله أن ننتقد ذاكرة ـ الصور، لكنني لا أظن أن استدلالاً كهذا يعوّل عليه.

ما ينتج، رسمياً، عن معرفتنا بالماضي عبر الصور التي ندرك عنها عدم دقتها، هو أن صوراً كهذه لا بد أن تكون لها ميزتين يمكننا من خلالهما أن نرتبهما في سلسلتين إحداهما تترافق مع المرحلة البعيدة تقريباً في الماضي التي نشير إليها، والأخرى لثقتنا التقريبية بدقتها. ولسوف نتطرق إلى النقطة الثانية من هاتين النقطتين أولاً.

إن ثقتنا أو افتقارنا للثقة بدقة صورة الذاكرة يجب، في الحالات الأساسية، أن تقوم بالأساس على ميزة الصورة ذاتها، نظراً لأننا لا يمكن أن نستحضر الماضي جسدياً ونقارنه بالصورة الحالية. لكن يمكن القول إن الغموض هو الميزة المطلوبة، إلا أنني لا أظن أن هذه هي الحالة. إذ يكون لدينا أحياناً صور ليست غامضة على نحو خاص إطلاقاً، مع ذلك لا نثق بها ـ مثال على ذلك، تحت تأثير التعب، يمكن أن نرى وجه صديق، بصورة حيوية وواضحة لكن مشوهة على نحو فظيع. في حالة كهذه، نحن لا نثق بصورتنا رغم أنها واضحة على نحو غير عادي. وأظن أن الميزة التي نميز بها الصور التي نثق بها هي الشعور بأنها مألوفة، ذلك الشعور الذي يصاحبها. بعض الصور، شأنها شأن بعض الأحاسيس، تبدو مألوفة جداً، فيما تبدو صور أخرى غريبة. الإلفة إذن، هي شعور قابل للتدرج. ففي صورة لوجه معروف جيداً، مثلاً، يمكن أن تبدو بعض الأجزاء أكثر إلفة من بعضها الآخر، وحين يحدث هذا يكون لدينا اعتقاد بدقة الأجزاء المألوفة أشد مما هو بالأجزاء الأقل إلفة. وأظن أننا بهذه الوسيلة نصبح قادرين على انتقاد الصور وليس من خلال بعض الذكريات اللاصورية التي نقارنها بها. ولسوف أعود لإلقاء نظرة على الإلفة قريباً.

الآن أصل إلى الميزة الأخرى التي ينبغي أن تتصف بها صور ـ الذاكرة لكي تعلل معرفتنا للماضي. إذ لا بد أن يكون لها ميزة ما تجعلنا ننظر إليها على أنها تشير إلى أجزاء بعيدة تقريباً من الماضي. بعبارة أخرى إذا افترضنا أن آ هي حادثة موضع تذكر وب هي التذكر وت هي الفاصل الزمني بين آ وب، فهناك يجب أن يكون ميزة ما لـ ب قابلة للتدرج، وفي الذكريات التي يمكن تحديد تاريخها بدقة، تتفاوت بتفاوت ت إذ قد تزداد مع تزايد «ت» أو تتناقص مع تزايدها. وسؤال أي من هاتين الحالتين يحدث ليس بذي أهمية بالنسبة للقابلية النظرية لخدمة الميزة قيد البحث.

في الواقع الفعلي، هناك لا شك عوامل مختلفة تتلاقى لإعطائنا الشعور ببعد الحادثة قيد التذكر كبر أو صغر. إذ قد يكون هناك شعور محدد يمكن أن يدعى شعور «الماضوية» خاصة حيث تكون الذاكرة المباشرة معنية. لكن بصرف النظر عن هذا، ثمة علائم أخرى. إحدى هذه العلائم هي السياق. فالذكرى الحديثة يكون لها، عادة سياق أكثر من ذكرى أبعد وحين يكون لحادثة قيد التذكر سياق يمكن تذكره، فإن هذا يحدث بطريقتين، إما:

آ) بصور متتالية لها الترتيب نفسه الذي تتصف به أنماطها الأصلية أو

ب) بتذكر العملية بكاملها في الآن نفسه، وبنفس الطريقة التي يمكن بها فهم العملية الحالية، عبر أحاسيس ذات ترتيب زمني تكتسب من خلال ضعفها التدريجي علامة الماضوية ـالصحيحة بدرجة متزايدة كلما ضعفت وبذلك توضع في سلسلة بينما الكل يكون حاضراً بشكل ملموس. ذلك سيكون سياقاً بهذا المعنى الثاني. وبصورة خاصة أكثر سيمنحنا حاسة القرب أو البعد لحادثة هي موضع تذكر.

هنالك، بالطبع، فارق بين أن نعرف العلاقة الزمنية لحادثة قيد التذكر بالحاضر، وأن نعرف الترتيب الزمني لحادثتين هما موضع تذكر، إذ غالباً جداً ما يستدل على معرفتنا للعلاقة الزمنية لحادثة موضع تذكر بالحاضر من علاقاتها الزمنية بأحداث أخرى قيد التذكر. ويبدو أن الأحداث القريبة نوعاً ما فقط يمكن وصفها بكل دقة من خلال المشاعر المانحة لعلاقتها الزمنية بالحاضر، لكن من الواضح أن مشاعر كهذه لا بد أن تلعب دوراً أساسياً في عملية تأريخ الأحداث التي هي موضع تذكر.

إذن، يمكننا القول إن الصور التي ننظر إليها على أنها نسخ دقيقة تقريباً عن وقائع ماضية، ترد إلينا مع نوعين من المشاعر: 1) تلك التي يمكن أن تدعى مشاعر الإلفة. 2) تلك التي يمكن أن تجمع معاً باعتبارها مشاعر مانحة للإحساس بالماضوية. الأولى تفضي بنا إلى الثقة بذكرياتنا، الثانية تحدد لها أمكنة في الترتيب ـ الزمني.

الآن، علينا أن نحلل معتقد ـ الذاكرة، باعتباره ضد مزايا الصور التي تفضي بنا إلى أن نقيم بناء عليها معتقدات ـ ذاكرة.

فإذا كنا قد احتفظنا بـ«الموضوع» أو «الفعل» قيد المعرفة، فإن المشكلة المكملة للذكرى ستكون نسبياً بسيطة. إذ يمكننا حينذاك أن نقول إن التذكر هو علاقة مباشرة بين الفعل أو الموضوع الحاضر والواقعة الماضية قيد التذكر: فعل التذكر حاضر، رغم أن موضوعه ماضٍ. لكن رفض الموضوع يجعل نظرية ما أكثر تعقيداً ضرورية. فالتذكر يجب أن يكون واقعة راهنة، بطريقة ما مشابهة أو لها صلة بما هو موضع تذكر. ومن الصعب أن نجد أي أساس، إلا الأساس البراغماتي، لافتراض أن الذكرى ليست وهماً خالصاً، إن لم يكن هناك، كما يبدو أنها هي الحالة، بغض النظر عن الذكرى،

طريقة ما للتأكد من أن هناك بالفعل واقعة ماضية لها العلاقة المطلوبة بتذكرنا الراهن. وإذا ما تابعنا بمصطلحات مينونغ، ما يجب أن يدعى «الموضوع» في الذاكرة، أي الحادثة الماضية التي يقال إننا نتذكرها، ويكون بعيداً على نحو مزعج عن «المضمون»، أي الواقعة الذهنية الحلية التي هي قيد التذكر، سيكون هناك فجوة فظيعة بين الاثنين، وهذا ما يثير صعوبات بوجه نظرية المعرفة. لكن ليس علينا أن نزيف المشاهدة لكي نتفادى الصعوبات النظرية. لهذا، وبالنسبة للحاضر، دعونا نغفل هذه المشاكل ونحاول اكتشاف ما يحدث فعلياً في الذاكرة.

يمكن أن تؤخذ بعض النقاط على أنها مثبتة، أياً تكن النظرية التي يجب الوصول إليها. في هذه الحالة، كما في معظم الحالات الأخرى، ما يمكن أن يؤخذ على أنه أكيد سلفاً يكون غامضاً نوعاً ما. إن دراسة أي موضوع هو أشبه بالمشاهدة المتصلة لشيء ما يقترب من على طريق. ما هو أكيد أن نبدأ به هو المعرفة الغامضة تماماً بأن هناك شيئاً ما على الطريق. وإذا حاولت أن تكون أقل غموضاً وأن تتأكد من أن ذلك الشيء هو فيل أو إنسان أو كلب مسعور فإنك تجازف بالوقوع في الخطأ، لكن هدف المراقبة المستمرة يكون عبارة عن إتاحة الفرصة لك لأن تصل إلى معرفة أكثر دقة كهذه. وبطريقة مماثلة، لدى دراسة الذاكرة، فإن اليقينيات التي تبدأ بها تكون غامضة جداً والأفكار الأكثر دقة التي تحاول التوصل إليها تكون أقل يقينية من المعطيات القائمة التي انطلقت منها، مع ذلك، ورغم خطر الوقوع في الخطأ، تكون الدقة هي الهدف الذي يجب أن نضعه نصب أعيننا.

أول معطياتنا الغامضة لكن غير المشكوك فيها هو أن هناك معرفة بالماضي، مع ذلك لا نعرف مقدار دقة ما نعنيه بـ«المعرفة» هذه، ويتعين علينا أن نقر بأن ذاكرتنا، في أي مثال بعينه، قد تكون على خطأ. بالرغم من ذلك، ومهما يكن هنالك من دافع للشك في النظرية، لا يمكننا عملياً أن نشك بأننا هذا الصباح نهضنا من الفراش وأننا بالأمس قمنا بأعمال مختلفة، وأن حرباً كبرى جرت وهلم جراً. كم هي معرفتنا بالماضي بعيدة أمر يعود للذاكرة وكم هي بعيدة عن المصادر الأخرى مسألة ينبغي، بالطبع، أن تكون موضع بحث، لكن لن يكون هناك شك بأن الذكرى تشكل جزءاً لا غنى عنه من معرفتنا بالماضي.

المعطى الثاني هو أن لدينا بالتأكيد قدرة لمعرفة الماضي أكبر من معرفة المستقبل. إننا نعرف أشياء عن المستقبل، مثال على ذلك، ما هي الخسوفات والكسوفات التي ستحدث، لكن هذه المعرفة مسألة حسابات معقدة واستدلال، في حين أن بعض معرفتنا بالماضي تأتي إلينا دون جهد وبنفس النوع من الطرق المباشرة التي نحصل بها على معرفة الوقائع في محيطنا الحالي. يمكننا شرطياً، رغم أنه ربما ليس بصورة صحيحة تماماً، أن نحدد «الذاكرة» بأنها تلك الطريقة لمعرفة ما يتعلق بالماضي والتي لا نظير لها في معرفتنا بالمستقبل. مثل هذا التحديد يخدمنا على الأقل في وضع علامة على المشكلة التي نحن معنيون بها، رغم أن بعض التوقعات يمكن أن تستحق التصنيف مع الذاكرة فيما يتعلق بالمباشرة الفورية.

النقطة الثالثة، وربما ليست يقينية تماماً مثل نقطتينا السابقتين، هي أن حقيقة الذاكرة لا يمكن أن تكون عملية كلياً، كما يود البراغماتيون أن تكون كل حقيقة. إذ يبدو واضحاً أن بعض الأشياء

التي أتذكرها سخيفة ولا أهمية واضحة لها بالنسبة للمستقبل، وكون ذاكرتي صحيحة (أو زائفة) يحكم عليه استناداً إلى حدث ماضٍ وليس استناداً إلى أي نتائج مستقبلية لاعتقادي. إن تعريف الحقيقة بأنها التطابق بين المعتقدات والوقائع يبدو واضحاً على نحو خاص في حالة الذاكرة، باعتباره ليس فقط ضد التعريف البراغماتي، بل أيضاً ضد التعريف المثالي بواسطة الترابط المنطقي. مع ذلك، هذه الاعتبارات تأخذنا بعيداً عن علم النفس، وهو ما ينبغي أن نعود إليه.

إذ من المهم ألا نخلط بين شكلي الذاكرة اللذين يميز برغسون بينهما في الفصل الثاني من كتابه «المادة والذاكرة»، أي بالتحديد، ذلك النوع الذي يتكون من العادة، والنوع الثاني الذي يتكون من التذكر المستقل. إنه يضرب لنا مثلاً عن تعلم درس وحفظه غيباً: فعندما أعرفه غيباً يقال لي إنني «أتذكره»، لكن هذا يعني فقط أنني اكتسبت عادات معينة.

من جهة أخرى، تذكري (لنقل) للمرة الثانية أنني أقرأ الدرس بينما أنا أتعلمه هو تذكر حادثة فريدة وقعت مرة واحدة فقط. تذكر الحادثة الفريدة لا يمكن، كما يجادل برغسون، أن يتشكل كلياً نتيجة العادة، بل هو بالحقيقة شيء ما مختلف جذرياً عن ذكرى العادة. والتذكر وحده هو الذكرى الحقيقية.

هذا التمييز حيوي بالنسبة لفهم الذاكرة. لكن ليس من السهل كثيراً تنفيذه بالممارسة، وكذلك إدخاله ضمن نظرية. العادة هي سمة دخيلة جداً من سمات حياتنا الذهنية وغالباً ما تكون حاضرة حيث يجب، للوهلة الأولى، ألا تكون هناك، مثلاً، عادة تذكر حادثة فريدة. فحين نصف الحادثة ذات مرة، تصبح الكلمات التي نستخدمها عادية

بسهولة. بل يمكن حتى أن نستخدم الكلمات لوصفها لأنفسنا في الوقت الذي تحدث فيه، في تلك الحالة، التعود على هذه الكلمات يمكن أن يؤدي وظيفة الذاكرة الحقيقية لدى برغسون. بينما هو بالحقيقة لا شيء سوى ذاكرة - عادة. يمكن لحاكٍ، بمساعدة أسطوانات مناسبة، أن يسرد لنا أحداثاً ماضية، والناس لا يختلفون كثيراً عن الحاكي كما يحبون أن يعتقدوا.

مع ذلك، ورغم الصعوبة في تمييز شكلي الذاكرة بالممارسة، لا يمكن أن يكون هناك شك في أن كلا الشكلين موجودان. يمكنني الآن الانطلاق إلى العمل وتذكر أشياء لم أتذكرها من قبل، من قبيل ما تناولته كإفطار هذا الصباح ولا يمكن إلا بصعوبة أن تكون كلياً عادة تتيح لي أن أفعل هذا. هذا النوع من الوقائع هو الذي يشكل جوهر الذاكرة. وإلى أن نحلل ما يحدث في حالة كهذه، لن ننجح في فهم الذاكرة.

أما نوع الذاكرة الذي نعنى به هنا فهو ذلك النوع الذي يعد شكلاً من أشكال المعرفة. وما إذا كانت المعرفة ذاتها قابلة للإرجاع إلى العادة مسألة سأعود إليها في محاضرة لاحقة. أما في الوقت الحاضر فإنني تواق لأن أشير، مهما يمكن أن يكون التحليل الصحيح للمعرفة، إلى أن معرفة الوقائع الماضية لا يثبتها السلوك الذي يعود إلى التجربة الماضية. فحقيقة أن إنساناً يمكن أن يسرد قصيدة لا تبين أنه يتذكر أية مناسبة سابقة سرد فيها تلك القصيدة أو قرأها. كذلك، فإن ما يقوم به حيوان للخروج من قفص أو متاهة اعتاد عليها، لا يبرهن أنه يتذكر أنه كان في نفس الموقف من قبل. والحجج التي تقف لصالح الذاكرة (مثلاً) لدى النبات هي حجج فقط لصالح ذاكرة - العادة وليس ذاكرة - المعرفة. أما حجج صموئيل بطلر لصالح

النظرة القائلة إن الحيوان يتذكر شيئاً عن حياة أسلافه فهي، حين نتمعن فيها، حجج فقط لصالح ذاكرة ـ العادة. أما كتابا سيمون، اللذان ذكرناهما في محاضرة سابقة، فلا يلامسان ذاكرة ـ المعرفة عن كثب على الإطلاق. إنهما يقدمان القوانين التي تخطر ببالنا طبقاً لها وقائع ماضية، لكنهما لا يناقشان اعتقادنا بأن هذه الصور تشير إلى وقائع ماضية، وهو ما يشكل ذاكرة ـ المعرفة، التي تتصف بالأهمية بالنسبة إلى نظرية المعرفة. ولسوف أتكلم عنها باعتبارها الذاكرة «الحقيقية» كي أميزها عن العادة المحض المكتسبة من خلال تجربة ماضية.

لكن قبل النظر في الذاكرة الحقيقية، من المستحسن أن ننظر في شيئين هما على الطريق باتجاه الذاكرة، أي الشعور بالإلفة والتميز.

إذ غالباً ما نشعر أن شيئاً ما في محيطنا الملموس هو مألوف، دون أن يكون لدينا أي ذكرى محددة لمناسبات سابقة رأيناه فيها. هذا الشعور يكون لدينا عادة في الأمكنة التي غالباً ما كنا فيها من قبل ـ في المنزل و الشوارع المعروفة جيداً، ومعظم الناس والحيوانات يجدون أن من الأساسي لسعادتهم أن يقضوا قدراً كبيراً من وقتهم في محيط مألوف يكون مريحاً على نحو خاص حين يدهمهم أي خطر. يتصف شعور الإلفة بأن له كل أصناف الدرجات، نزولاً إلى المستوى الذي نشعر فيه على نحو غامض أننا رأينا شخصاً ما من قبل. وهو دائماً أمر لا يمكن الاعتماد عليه على الإطلاق فكل شخص تقريباً مر في لحظة من اللحظات بوهم معروف جيداً وهو أن كل ما يحدث الآن حدث من قبل في وقت من الأوقات. بل هناك مناسبات لا تربط فيها الإلفة نفسها بأي شيء محدد، عندما يكون

هناك شعور غامض فقط بأن «شيئاً ما» مألوف بالنسبة لنا. هذا يوضحه «دخان» تورغنيف، حيث يحتار البطل لمدة طويلة بشعور يسكنه وهو أن شيئاً ما في حاضره يذكره بشيء ما في ماضيه إلى أن يوصله أخيراً إلى رائحة نبتة رقيب الشمس. وكل مرة يحدث فيها الشعور بالإلفة دون وجود شيء محدد، فإن ذلك يقودنا إلى البحث في المحيط إلى أن نقتنع بأننا وجدنا الشيء المناسب الذي يقودنا إلى الحجة: «هذا مألوف» وأظن أن بإمكاننا أن ننظر إلى الإلفة على أنها شعور محدد قابل للوجود دون وجود الشيء، لكنه يقوم عادة على علاقة خاصة بسمة ما من سمات المحيط، والعلاقة القائمة يمكن أن نعبر عنها لفظياً بالقول إن السمة قيد البحث مألوفة. والحكم بأن ما هو مألوف قد جربناه من قبل هو نتاج التأمل، وليس جزءاً من الشعور بالإلفة مثلما يمكن أن يشعر به حصان، كما نفترض، حين يعود إلى إسطبله. بالتالي، ما من معرفة فيما يتعلق بالماضي ينبغي أن تستمد من شعور الإلفة وحده.

المرحلة الأبعد هي التمييز. وهذا يمكن أن يؤخذ بمعنيين، الأول، عندما لا نشعر فقط بأن الشيء مألوف بل نعرف أنه كذا وكذا. إننا نميز صديقنا جونز، كما نميز القطط والكلاب حين نراها وهلم جراً. هنا، يكون لدينا تأثير محدد لتجربة ماضية. فحين نرى قطة نعلم أنها قطة بسبب القطط السابقة التي رأيناها، لكن لا نتذكر، كقاعدة، في اللحظة الراهنة أية مناسبة خاصة رأينا فيها القطة. بهذا المعنى، لا يتعلق التمييز بالضرورة بأكثر من عادة الترابط: أي نوع الشيء الذي نراه هذه اللحظة مرتبط بكلمة «قط» أو بالصورة السمعية لخرخرة القط أو أية ميزة أخرى يمكن أن تجعلنا نميزها لدى القط في اللحظة الراهنة. نحن، بالطبع والواقع، نكون قادرين على الحكم، عندما

نميز الشيء الذي رأيناه من قبل، لكن هذا الحكم شيء ما فوق وأعلى من التمييز بهذا المعنى الأول، ومن المعقول جداً أن يكون مستحيلاً بالنسبة إلى الحيوانات التي يكون لها مع ذلك تجربة التمييز، بالمعنى الأول للكلمة.

مع ذلك، ثمة معنى آخر للكلمة نعني فيه، ليس معرفة اسم الشيء أو خاصة أخرى ما من خصائصه، بل معرفة أننا رأيناه من قبل. بهذا المعنى يكون الإدراك متعلقاً بمعرفة تتعلق بالماضي. هذه المعرفة هي الذاكرة بمعنى ما، رغم أنها ليست كذلك بالمعنى الآخر، فهي لا تتعلق بذكرى محددة لواقعة محددة في الماضي، بل فقط بمعرفة أن شيئاً ما يحدث الآن مشابه لشيء ما حدث من قبل. إنها تختلف عن معنى الإلفة لكونها إدراكاً، أي أنها اعتقاد أو حكم، وهو ما لا تعنيه الإلفة كمعنى. هنا لا أود أن أقوم بتحليل الاعتقاد حالياً، نظراً لأنه سيكون موضوع المحاضرة الثانية عشرة، أما بالنسبة للوقت الحاضر فأود أن أؤكد حقيقة مفادها أن الإدراك بالمعنى الثاني الذي أشرنا إليه، يكمن في الاعتقاد، وهو ما يمكن أن نعبر عنه تقريباً بالقول: «هذا كان موجوداً من قبل».

مع ذلك، ثمة بعض النقاط التي يكون فيها وصف الإدراك على هذا النحو غير مناسب. بادئ ذي بدء، يبدو لي للوهلة الأولى أن الأكثر صحة أن نحدد الإدراك بالقول: «رأيت هذا من قبل» أكثر من القول «هذا كان موجوداً من قبل» إننا ندرك شيئاً (كما يمكن الاحتجاج) لكونه مر في تجربتنا من قبل، مهما يكن المقصود من ذلك، ولا ندركه فقط لكونه كان موجوداً في العالم من قبل. على أنني غير متأكد من أن هناك شيئاً جوهرياً في هذه النقطة. إن تحديد «تجربتي» أمر صعب، وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، أقول تجربتي هي

كل شيء مرتبط بما أمر به الآن بروابط معينة، ومن بينها مختلف أشكال الذاكرة الأكثر أهمية. بالتالي، إن ندرك شيئاً، فإن مناسبة وجوده السابق والتي أدركه الآن استناداً إليها تشكل جزءاً من «تجربتي» تحديداً: والإدراك هنا علامة من العلائم التي تنفرد بها تجربتي عن بقية تجارب العالم. بالطبع، عبارة «كان موجوداً من قبل» هي ترجمة غير ملائمة لما يحدث فعلاً عندما تشكل حكماً من أحكام الإدراك لكن ذلك لا يمكن تحاشيه: فالكلمات مؤطرة بحيث تعبر عن مستوى تفكير ليس بالأولي على الإطلاق وهي غير قادرة البتة على التعبير عن واقعة أساسية كالإدراك. هنا سأعود إلى ما يشكل المسألة نفسها فعلاً من حيث الارتباط بالذاكرة الحقيقية التي تثير مشاكل مماثلة بالضبط.

النقطة الثانية هي أننا عندما ندرك شيئاً ما، لا يكون بالحقيقة الشيء ذاته تماماً، بل هو شيء مماثل فقط، عرفناه في مناسبة سابقة. لنفترض الشيء قيد البحث هو وجه صديق، وجه الإنسان دائماً يتغير ولا يكون هو نفسه بالضبط في مناسبتين. الحس العام يعامله على أنه وجه واحد مع تعابير متفاوتة؛ لكن التعابير المتفاوتة موجودة فعلياً، كل منها في وقته الخاص، بينما الوجه الواحد هو مجرد تركيب منطقي. إننا ننظر إلى شيئين على أنهما الشيء ذاته، وذلك لأغراض الحس العام، عندما يكون رد الفعل الذي يثيرانه هو نفسه عملياً. فمظهران بصريان، من المناسب أن نقول لكل منها «مرحباً، جونزاً» يعاملان على أساس أنهما مظهران للشخص نفسه الذي هو جونز. الاسم جونز يمكن استخدامه لكليهما، والتأمل وحده هو الذي يبين لنا أن خصائص مختلفة كثيرة تجتمع معاً لتشكل مضمون الاسم «جونز». إن ما نراه في أية مناسبة مفردة ليس السلسلة الكاملة

للخواص التي يتكون منها جونز، بل فقط خاصة منها (أو عدد قليل منها تمر بتتالٍ سريع). في مناسبة أخرى، نرى عدداً آخر من السلسلة لكنها مماثلة إلى حد كافٍ لكي تعد الشيء ذاته من موقف الحس العام. طبقاً لذلك، عندما نحكم بأننا «رأينا هذا من قبل» يكون حكمنا زائفاً إذا أُخذ «هذا» على أنه تطبيق للمكون الفعلي من العالم الذي نراه في اللحظة الراهنة. وكلمة «هذا» يجب أن تؤول على نحو غامض بحيث تتضمن أي شيء مشابه إلى حد كافٍ لما نراه في اللحظة الراهنة. هنا، أيضاً، سنجد نقطة مماثلة فيما يخص الذاكرة الحقيقية، وبالترابط مع الذاكرة الحقيقية سنلقي نظرة على هذه النقطة مرة ثانية. إذ يقترح، أحياناً، أولئك الذين يفضلون النظرة السلوكية، أن الإدراك يكمن في التصرف بالطريقة نفسها، عندما يتكرر باعث ونتصرف مثلما فعلنا في المرة الأولى التي حدث فيها. هذا يبدو عكس الحقيقة بالضبط، فجوهر الإدراك هو في الفارق بين باعث مكرر وباعث جديد. في الحالة الأولى، لا يكون هناك إدراك، في الثانية يكون. والحقيقة أن الإدراك هو مثال آخر عن خصوصية القوانين السببية في علم النفس، أي بالتحديد، الوحدة السببية ليست حادثة مفردة بل اثنتين أو ربما أكثر. وأكبر مثال على هذا هو العادة، لكن الإدراك شيء آخر فالباعث الذي يحدث مرة يكون له تأثير معين، لكن بحدوثه مرتين، يكون له تأثير آخر هو الإدراك. وهكذا فإن ظاهرة الإدراك لها، كسبب، مناسبتان، عندما يقع الباعث، سواء كان وحده أو كان غير كاف. هذا التعقيد بالأسباب في علم النفس يمكن ربطه بحجج برغسون ضد التكرار في العالم الذهني. إذ لا يبرهن أنه لا يوجد هناك قوانين سببية في علم النفس، كما يقترح برغسون، بل يبرهن أن القوانين السببية في علم النفس هي بالبديهة، مختلفة كثيراً

عن قوانين الفيزياء. وحول إمكانية تفسير الفارق باعتباره يعود إلى خصائص النسيج العصبي، أمر قد تكلمت عنه من قبل، لكن هذه الإمكانية يجب ألا تنسى إذا ما أغرينا بأن نستنتج استنتاجات ميتافيزيقية غير مقبولة.

إن الذاكرة الحقيقية التي يجب الآن أن نسعى لفهمها تتكون من معرفة أحداث ماضية لكن ليس من كل معرفة كهذه. فبعض معرفة الأحداث الماضية، مثلاً ما نتعلمه من خلال قراءة التاريخ، هي على قدم المساواة مع المعرفة التي يمكن أن نكتسبها فيما يتعلق بالمستقبل، إذ يتم الحصول عليها بالاستدلال وليس (إن جاز لنا القول) بصورة عفوية. هناك اختلاف مماثل في معرفتنا للماضي: إذ يتم الحصول على بعضها من خلال الحواس وبعضها بطرق غير مباشرة أكثر. إنني أعلم أن هناك في الوقت الحاضر عدداً من الناس في شوارع نيويورك، لكنني لا أعلم هذا بالطريقة المباشرة التي أعرفها عن الناس الذين أراهم وأنا أنظر من نافذتي، فليس من السهل القول بدقة أين يكمن الفارق بين هذين النوعين من المعرفة، لكن من السهل أن نشعر به. الآن، لن أتوقف لتحليله، بل سأكتفي بالقول إن الذاكرة، في هذا المجال، تماثل المعرفة المستمدة من الحواس، إنها فورية وليست استدلالية ولا مجردة، كما تختلف عن الإدراك الحسي بشكل أساسي لكونها ترجع إلى الماضي.

فيما يخص الذاكرة، كما هو الشأن خلال تحليل المعرفة، هناك مشكلتان مختلفتان تماماً هما: 1) ما يتعلق بطبيعة الواقعة الحالية للمعرفة. 2) ما يتعلق بعلاقة هذه الواقعة بما هو معروف. فعندما نتذكر، تكون المعرفة الآن، بينما ما هو معروف يكون في الماضي. لذا، في حالة الذاكرة، ثمة سؤالان هما:

1) ما هي الواقعة الراهنة عندما نتذكر؟

2) ما هي علاقة هذه الواقعة الراهنة بالواقعة الماضية التي أتذكرها؟

من هذين السؤالين، السؤال الأول فقط يهم عالم النفس، أما الثاني فيمت لنظرية المعرفة. في الوقت نفسه، إذا قبلنا بالمعطى الغامض الذي بدأنا به، القائل بمعنى ما إن هناك معرفة للماضي، سنضطر لأن نتبين، إذا ما استطعنا، وصفاً كهذا لواقعة التذكر الحالية، كما سيغدو من غير المستحيل بالنسبة للتذكر أن يعطينا معرفة بالماضي. لكن، حالياً، سوف نفعل حسناً أن ننسى المشكلات المتعلقة بنظرية المعرفة ونركز على المشكلة النفسية المحض للذاكرة.

بين صورة - الذاكرة والإحساس ثمة تجربة وسيطة تتعلق بالماضي المباشر. مثال على ذلك، صوت سمعناه للتو يكون ماثلاً بالنسبة لنا بطريقة تختلف عن كل من الإحساس عندما نسمع الصوت وكذلك عن صورة - الذاكرة لشيء ما سمعناه قبل أيام أو أسابيع. ويقول جيمس إن هذه هي طريقة فهم الماضي المباشر الذي هو «أصل تجربتنا عن الماضوية، التي نحصل منها على معنى المصطلح». الكل يعرف تجربة الملاحظة (مثلاً) أن ساعة الحائط كانت تدق قبل قليل في حين أننا لم نلاحظها لحظة كانت تدق. وعندما نسمع الملاحظة منطوقة، نعي كلماتنا الأولى في الوقت الذي تنطق فيه الكلمات الأخيرة وهذا الاستبقاء يبدو مختلفاً عن تذكر شيء ما يمت للماضي تحديداً. فالإحساس يبهت تدريجياً، منتقلاً بتدرج مستمر إلى موقع الصورة. هذا الاحتفاظ بالماضي المباشر في حالة وسيطة بين الإحساس والصورة يمكن أن يدعى «الذاكرة المباشرة». وكل شيء يمت له يدخل ضمن الإحساس بما يدعى «الحاضر الخادع». والحاضر الخادع يتضمن عناصر في كل

مراحل الانتقال من الإحساس إلى الصورة. هذه الحقيقة هي التي تنتج لنا إمكانية فهم أشياء مثل الحركات أو النظام في جملة منطوقة. فالتسلسل يمكن أن يحدث ضمن الحاضر الخادع، الذي يمكن أن نميز منه بعض الأجزاء على أنها سابقة والأجزاء الأخرى على أنها لاحقة. ويجب الافتراض أن الأجزاء السابقة هي تلك التي تبهت وتضعف قوتها الأصلية، في حين الأجزاء اللاحقة هي تلك التي تحتفظ بماهيتها الحسية الكاملة. في بداية الباعث يكون لدينا إحساس، بعدئذ انتقال تدريجي وفي النهاية صورة. في مرحلة الضعف التدريجي تدعى الأحاسيس «أحاسيس ذات ترتيب زمني». وحين تكتمل عملية الضعف (التي تحدث بسرعة كبيرة) نصل إلى الصورة التي تكون قابلة للإحياء في مناسبات لاحقة مع تغير طفيف جداً. تنطبق الذاكرة الحقيقية باعتبارها ضد «الذاكرة المباشرة» فقط على الأحداث البعيدة إلى حد يكفي لأن تكون قد توصلت إلى نهاية مرحلة الضعف. وأحداث كهذه، إذا ما مثلها أي شيء حاضر يمكن فقط أن تمثلها الصور، لكن ليس في تلك المراحل الوسيطة الواقعة بين الأحاسيس والصور التي تقع خلال مرحلة التلاشي والضعف.

الذاكرة المباشرة مهمة سواء لأنها توفر تجربة التسلسل أو لأنها تجسر الهوة القائمة بين الأحاسيس والصور التي هي نسخة عنها، لكن حان الآن الوقت لكي نستأنف النظر في الذاكرة الصحيحة.

لنفترض أنك تسألني ماذا أكلت على الإفطار هذا الصباح. ولنفترض أكثر أنني لم أكن أفكر بإفطاري في تلك الأثناء، وأنني أثناء تناولي الإفطار، لم أصغ في كلمات ما كان يتألف منه. في هذه الحالة تذكري سيكون ذكرى صحيحة، وليس ذكرى ـ عادة. هنا عملية

التذكر تتكون من استدعاء صور فطوري التي ستأتي إلي مع شعور باعتقاد من النوع الذي يميز صور ـ الذاكرة عن صور ـ التخيل الصرفة. أو أحياناً يمكن أن تأتي كلمات بدون ما يتوسطها من الصور، لكن في هذه الحالة أيضاً يكون الشعور بالاعتقاد أساسياً.

دعنا نحذف من اعتبارنا، في الوقت الحاضر، الذكريات التي تحل فيها الكلمات محل الصور. هذه دائماً، على ما أظن، هي ذكريات ـ عادة بالحقيقة، أي ذكريات تستخدم الصور لكونها الذكريات الصحيحة النموذجية.

لا تختلف صور ـ الذاكرة عن صور ـ التخيل بماهياتها الداخلية الجوهرية، وذلك بقدر ما يمكننا اكتشافه. بل تختلف بحقيقة واحدة هي أن الصور التي تشكل الذكريات، خلافاً لتلك الصور التي تشكل الخيال، تكون مصحوبة بشعور بالاتقاد الذي يمكن التعبير عنه بعبارة «هذا حدث». أما الوقوع الصرف للصور، دون هذا الشعور بالاعتقاد، فيشكل التخيل، وهو عنصر الاعتقاد الذي يعد شيئاً مميزاً في الذاكرة.

هناك، إن لم أخطئ، ثلاثة أنواع على الأقل من الشعور ـ بالاعتقاد يمكننا أن ندعوها حسب التسلسل: الذكرى، التوقع، والموافقة المجردة. في ما أدعوه بالموافقة المجردة، ليس هناك عنصر ـ وقت في الشعور بالاعتقاد، رغم أنه قد يكون في مضمون ما يعتقد به. فإذا كنت أعتقد أن قيصر وصل إلى بريطانيا سنة 55 ق.م، فإن البت ـ بالزمن لا يكمن في الشعور بالاعتقاد، بل في ما يعتقد به. فأنا لا أتذكر وقوع الواقعة، لكن لدي شعور تجاهها تماماً مثل الشعور تجاه إعلان كسوف السنة القادمة. لكن عندما أرى لمعة برق وأنتظر الرعد، يكون لدي شعور بالاعتقاد مماثل للذاكرة، باستثناء أنه يشير إلى

المستقبل: إذ لدي صورة عن الرعد، مندمجة مع الشعور الذي يمكن التعبير عنه بالكلمات التالية «هذا سيحدث». وهكذا، تقع الماضوية في الذاكرة وليس في مضمون ما يعتقد به، بل في طبيعة الشعور ـ بالاعتقاد. إذ قد تكون لدي تماماً الصور ذاتها وأتوقع تحقيقها، وقد أتقبلها دون أي اعتقاد، كما هي الحال عند قراءة رواية، أو قد أتقبلها جنباً إلى جنب مع البت ـ بالزمن، ثم أعطي الموافقة المجردة، كما هي الحال عند قراءة التاريخ. في محاضرة لاحقة، سوف أعود إلى هذا الموضوع، وذلك عندما نصل إلى تحليل الاعتقاد، في الوقت الحاضر، أود أن وضح أن نوعاً خاصاً معيناً من الاعتقاد هو خاصة مميزة من خواص الذاكرة.

المشكلة المتعلقة بما إذا كان بالإمكان تفسير الذكرى كعادة أو تداعٍ تتطلب النظر فيها مجدداً بالترابط مع أسباب تذكرنا شيئاً ما. لنأخذ مرة ثانية حالة توجيه السؤال إلى ماذا تناولت على الإفطار هذا الصباح. في هذه الحالة، السؤال يقود إلى وضعي في عملية التذكر، وإنه لغريب قليلاً أن السؤال يرشدني إلى ما يجب علي أن أتذكره. هنا يتعين علي التعامل مع فهم الكلمات الذي سيكون في موضع محاضرتنا القادمة، لكن ثمة ما يجب قوله حول ذلك الآن. ففهمنا لكلمات «الإفطار هذا الصباح» هو عادة، رغم الحقيقة القائلة إنها في كل صباح جديد تشير إلى مناسبة مختلفة. «هذا الصباح»، متى استخدمت كعبارة، لا تعني الشيء ذاته، كما تعني كلمة «جونز» أو عبارة «كنيسة القديس بولس». إنها تعني مرحلة مختلفة من الزمن في كل يوم مختلف. يتبع ذلك أن العادة التي تشكل فهمنا لكلمتي «هذا الصباح» ليست هي عادة ربطِ الكلمات بموضوع ثابت بل عادة ربطها بشيء ذي علاقة ـ زمنية ثابتة بحاضرنا، فهذا الصباح له، هذا اليوم، العلاقة ـ الزمنية نفسها

بحاضري الذي كان لصباح الأمس مع الأمس. ولكي نفهم عبارة «هذا الصباح»، من الضروري أن يكون لدينا طريقة للشعور بالفواصل الزمنية وأن يقدم هذا الشعور ما هو ثابت في معنى عبارة «هذا الصباح». لكن هذا التقييم للفواصل الزمنية هو بكل وضوح نتاج ذاكرة، وليس افتراضاً مسبقاً لها. لذلك، سيكون الأفضل أن نرغب في تحليل سببية الذاكرة عن طريق شيء لا يفترض الذاكرة مسبقاً، وأن نأخذ مثالاً آخر غير مثال السؤال عن «هذا الصباح».

لنأخذ حالة المجيء إلى غرفة مألوفة، حيث تغير فيها شيء ما - مثلاً، لوحة جديدة معلقة على الحائط. في البداية، قد يراودنا شعور فقط بأن هناك «شيئاً ما» غير مألوف، لكن سنتذكر حالاً ونقول «تلك اللوحة لم تكن على الجدار من قبل». ولكي نجعل الحالة محددة، سنفترض أننا جئنا إلى الغرفة فقط في مناسبة سابقة واحدة. في هذه الحالة يبدو واضحاً تماماً ما يحدث، فالأشياء الأخرى في الغرفة ترتبط، من خلال المناسبة السابقة، بمكان فارغ في الجدار تشغله الآن لوحة. كما تستدعي صورة الجدار الفارغ التي تصطدم بالإدراك الحسي للوحة. الصورة ترتبط بشعور - بالاعتقاد الذي يتبين أنه مميز من مميزات الذاكرة، نظراً لأنه لا يمكن إلغاؤه كما أنه لا يتوافق مع المدرك الحسي. وإذا كانت الغرفة قد بقيت دون تغير، يمكن أن يكون لدينا فقط الشعور بالإلفة دون تذكر محدد، فالتغير هو الذي يسوقنا من الحاضر إلى ذكرى الماضي.

يمكننا أن نعمم هذه الحالة بحيث تكشف لنا أسباب ذكريات كثيرة. فسمة حاضرة ما للمحيط ترتبط، من خلال تجربة ماضية، بشيء ما غائب الآن، هذا الشيء الغائب يبرز أمامنا كصورة ويتناقض مع الإحساس الحالي. في حالات من هذا النوع، تفسر

العادة (أو الترابط) لماذا تجلب السمة الحالية للمحيط صورة ـ الذاكرة لكنها لا تفسر اعتقاد ـ الذاكرة. ربما، يمكن لتحليل أكثر كمالاً أن يفسر اعتقاد الذاكرة أيضاً وفق خطوط الترابط والعادة، لكن أسباب الاعتقاد غامضة وليس باستطاعتنا أن نبحث فيها بعد. في الوقت الراهن، علينا أن نقنع بحقيقة واحدة هي أن صورة الذاكرة يمكن تفسيرها بواسطة العادة. أما ما يخص اعتقاد ـ الذاكرة فعلينا، مؤقتاً على الأقل، أن نقبل نظرة برغسون القائلة بأنه لا يمكن تصنيفها في باب العادة في أية حالة تقع فيها لأول مرة، أي عندما نتذكر شيئاً لم يسبق لنا أن تذكرناه.

علينا الآن أن نلقي نظرة عن كثب أكثر على مضمون اعتقاد ـ الذاكرة. يمنح اعتقاد ـ الذاكرة لصورة ـ الذاكرة شيئاً ما يمكن أن ندعوه «معنى». ويجعلنا نشعر أن الصورة تشير إلى شيء موجود في الماضي. ولكي نتعامل مع هذا الموضوع، علينا أن نلقي نظرة على التعبير اللفظي لاعتقاد ـ الذاكرة. إذ يمكن أن يتم إغراؤنا لوصف اعتقاد ـ الذاكرة بالكلمات التالية: «شيء ما مثل هذه الصورة حدث». لكن كلمات كهذه بعيدة جداً عن الترجمة الدقيقة لأبسط نوع من أنواع اعتقاد ـ الذاكرة. «فشيء ما مثل هذه الصورة» مفهوم معقد للغاية. وفي النوع الأبسط للذاكرة، لا نكون واعين للفرق بين الصورة والإحساس الذي تعد نسخة عنه والذي يمكن أن يدعى «نمطها الأولي». فعندما تكون الصورة أمامنا، نحكم بالأحرى بأن «هذا واقع»، إذ لا تتميز الصورة عن الشيء الذي وجد في الماضي: أما كلمة «هذا» فتغطيهما كليهما وتمكّننا من أن يكون لدينا اعتقاد ـ ذاكرة لا يقدم الفكرة المعقدة: «شيء ما مثل هذا».

قد يعترض البعض على أننا إذا ما حكمنا بأن «هذا وقع» عندما يكون «هذا» بالحقيقة، صورة حاضرة، فإننا نحكم حكماً زائفاً، واعتقاد الذاكرة، إن تم تأويله هكذا، يصبح خادعاً، لكن هذا سيكون خطأ ناتجاً عن محاولة إعطاء الكلمات دقة ليست فيها حين تستخدم من قبل ناس غير مثقفين. صحيح أن الصورة لا تكون متطابقة كلياً مع نمطها الأولي، وإذا كانت كلمة «هذا» تعني الصورة مع استثناء كل شيء آخر، فإن الحكم «هذا وقع» سيكون زائفاً. غير أن التطابق فهم دقيق وليس كلمة في الحديث العادي تعني أي شيء دقيق. فالحديث العادي لا يميز بين التطابق التام والتشابه الشديد. وكلمة من الكلمات تنطبق دائماً، ليس فقط على مجال خاص، بل على مجموعة من المجالات المترابطة التي لا يتم تمييزها على أنها متعددة العناصر في التفكير أو الخطاب العام. وهكذا فإن الذكرى الأولية حين يحكم بأن «هذا وقع» تكون غامضة لكنها ليست زائفة.

لقد كان التطابق الغامض، الذي يعد بالواقع تشابهاً شديداً، مصدراً لكثير من الإرباكات لتي وقعت فيها الفلسفة، فعن موضوع غامض «كهذا»، مثلاً، هو صورة ونمطها الأولي على حد سواء، تكون المسندات المتناقضة صحيحة في الآن نفسه: هذا موجود وغير موجود، نظراً لأنه شيء موضع تذكر، لكن هذا أيضاً موجود وغير موجود نظراً لأنه صورة حاضرة. من هنا، تأويل برغسون للحاضر بالماضي، الاتصالية الهيغلية والتطابق - في - التنوع، وحشد من الأفكار الأخرى التي يظن أنها عميقة لأنها غامضة ومضطربة. إن التناقضات الناتجة عن اختلاط الصورة بالنمط الأولي في الذاكرة تلزمنا بالدقة لكن عندما نصبح دقيقين تماماً، يصبح

تذكرنا مختلفاً عن تذكر الحياة العادية، وإذا ما نسينا هذا سنقع في الخطأ لدى تحليل الذاكرة العادية.

إن الغموض والدقة فكرتان مهمتان، من الضروري جداً أن نفهمهما. فكلتاهما مسألة درجة. ذلك أن كل تفكير غامض إلى حد ما، والدقة الكاملة مثل أعلى نظري لا يتم التوصل إليه عملياً. ولكي نفهم ما نعني بالدقة، يستحسن أن نلقي نظرة على الأدوات الأولى للقياس، كالميزان مثلاً أو مقياس الحرارة. هذه، كما يقال، دقيقة عندما تعطي نتائج مختلفة لبواعث مختلفة اختلافاً طفيفاً جداً، فمقياس الحرارة الطبي دقيق عندما يتيح لنا إمكانية الكشف عن فوارق ضئيلة جداً في درجة حرارة الدم. إذ يمكن أن نقول عموماً أن الأداة دقيقة بحسب رد فعلها المختلف على بواعث مختلفة اختلافاً ضئيلاً للغاية. وعندما يؤدي اختلاف ضئيل في الباعث إلى اختلاف كبير في رد الفعل، تكون الأداة دقيقة، ولا تكون كذلك في الحالة المعاكسة.

الأمر ذاته ينطبق تماماً على تحديد الدقة في التفكير أو الإدراك الحسي. فالموسيقي يستجيب بشكل مختلف لفروق دقيقة جداً في العزف الذي قد لا يدركه تماماً الإنسان العادي. والزنجي يمكن أن يرى الفارق بين زنجي وآخر: إذ يكون الأول صديقه، والآخر عدوه. لكن بالنسبة لنا، استجابات مختلفة كهذه مستحيلة: إذ يمكننا فقط أن نستخدم كلمة زنجي دون تمييز: دقة الاستجابة فيما يتعلق بأي نوع بعينه من البواعث تتحسن بالممارسة وفهم اللغة. حالة مماثلة، فالقلة من الفرنسيين يمكن أن يميزوا أي فارق بين الصوتين في لفظتي «قاعة» و«ثقب» بالإنكليزية، وهو ما يؤدي لإحداث انطباعات مختلفة تماماً لدينا. إذ أن ورودهما في جملتين مختلفتين سيؤدي إلى استجابتين

مختلفتين والسماع الذي لا يستطيع التميز بينهما يكون غير دقيق أو غامضاً في هذا المجال.

تتوقف الدقة والغموض في التفكير، شأنهما شأن الإدراك الحسي، على درجة الاختلاف بين استجابتين لباعثين متماثلين تقريباً. في حالة التفكير، لا تتبع الاستجابة مباشرة وقوع باعث حسي بل إن ذلك لا يحدث أي اختلاف فيما يتعلق بمسألتنا الراهنة. لكن لنرجع إلى الذاكرة: فالذكرى تكون «غامضة»، عندما تكون متناسبة مع كثير من الوقائع المختلفة: مثلاً، «قابلت رجلاً» غامضة، نظراً لأنها تنطبق على أي رجل. لكن تكون الذكرى دقيقة عندما تكون الوقائع التي تنطبق عليها محصورة ضمن نطاق ضيق: مثلاً، «أنا قابلت جونز» هي دقيقة بالمقارنة مع «قابلت رجلاً». والذكرى تكون «دقيقة» عندما تكون دقيقة وصحيحة على حد سواء، أي، في المثال السابق، إن كان جونز فعلاً هو الذي قابلت. وتكون دقيقة حتى لو كانت زائفة، شريطة أن يكون المطلوب واقعة محددة جداً لجعلها صحيحة.

ينتجع عما تم قوله أن الفكر الغامض له أكثر من شبيه لكونه صحيحاً مقارنة بكونه دقيقاً، فأن نحاول طرق موضوع بفكر غامض أشبه بأن نحاول طرق عين ثور بكتلة معجون: فعندما يصل المعجون إلى الهدف، ينتشر عليه كله وربما يغطي عين الثور مع ما يجاورها. لكن أن نحاول طرق الموضوع بفكر دقيق أشبه بمحاولة طرق عين الثور برصاصة. فائدة التفكير الدقيق هي أنه يميز بين عين الثور وبقية الهدف. مثلاً، إذا كان الهدف برمته يتمثل بعائلة فطرية وعين الثور بوحدة الفطر، فإن التفكير الغامض الذي يمكن فقط أن يضرب الهدف ككل لا يفيد كثيراً من وجهة نظر مطبخية. وحين أتذكر فقط

أنني قابلت رجلاً، فإن ذكراي قد تكون غير صالحة البتة لمتطلباتي العملية، نظراً لأنها قد تؤدي إلى فارق كبير بين أن أكون قد قابلت براون أو جونز. ذلك أن ذكرى «قابلت جونز» قد تكون دقيقة نسبياً، ودقيقة تماماً إن كنت قد قابلت جونز، وغير دقيقة إن قابلت براون، لكن دقيقة في أي من الحالتين باعتبارها ضد التذكر المحض بأنني قابلت رجلاً.

على أن الفرق بين الصحة والدقة ليس بالأساسي. إذ يمكننا أن نحذف الدقة من أفكارنا ونقتصر على التمييز بين الصحة والغموض. حينذاك يمكن أن نكوّن التحديدات التالية: الأداة «يعتمد عليها» بالنسبة إلى جملة معينة من البواعث، عندما تكون استجاباتها دائماً، بالنسبة لبواعث ليست مختلفة كثيراً، غير مختلفة كثيراً.

«درجة الدقة» لأداة تعد مقياساً يعتمد عليه، هي معدل فارق الاستجابة للباعث في الحالات التي يكون فيها اختلاف الباعث ضئيلاً. أي بمعنى، إذا أدى الفارق الضئيل للباعث إلى فارق كبير في الاستجابة، فإن الأداة تكون دقيقة جداً، وفي الحالة المعاكسة تكون غير دقيقة.

تدعى الاستجابة الذهنية «غامضة» بحسب افتقارها للدقة أو بالأصح للدقة بالضبط. هذه التحديدات سيتبين أنها مفيدة ليس فقط في حالة الذاكرة، بل تقريباً في كل المسائل المتعلقة بالمعرفة.

إذ يلاحظ أن المعتقدات الغامضة، بقدر ما تكون بعيدة عن كونها زائفة بالضرورة، يكون لها نصيب من الحقيقة أفضل من المعتقدات الدقيقة بالضبط، رغم أن حقيقتها أقل قيمة من حقيقة المعتقدات الدقيقة بالضبط، نظراً لأنها لا تفرق بين الوقائع التي قد تختلف بطرق مهمة.

على أن كل المناقشة السابقة لمسألة الغموض والدقة سببها محاولة تفسير كلمة «هذا» عندما نحكم لدى ذكرى لفظية أن «هذا وقع». فكلمة «هذا» في حكم كهذا، هي كلمة غامضة تنطبق أيضاً على صورة ـ الذاكرة الراهنة وعلى الواقعة الماضية التي تشكل نمطاً أولياً لها. والكلمة الغامضة لا يتعين أن تتطابق مع الكلمة العامة، رغم أن الفارق، عند الممارسة، قد يكون مشوشاً غير واضح غالباً. تكون الكلمة عامة حين تفهم على أنها تنطبق على عدد من الأشياء المختلفة بفضل خاصة مشتركة ما. وتكون الكلمة غامضة حين تنطبق بالواقع على عدد من الأشياء المختلفة لأنها، وبفضل خاصة مشتركة ما، لا تكون قد ظهرت للشخص الذي يستخدم الكلمة، على أنها مختلفة. غير أنني لا أعني توكيدياً أنه يكون قد حكم عليها بأنها متطابقة، بل فقط أنه قام بالاستجابة ذاتها تجاهها كلها ولم يحكم عليها بأنها مختلفة. هنا يمكن أن نشبه كلمة غامضة بالهلام وكلمة عامة بكتلة من الخردق. الكلمات الغامضة تسبق أحكام التطابق والاختلاف، فيما كل من الكلمات العامة والخاصة تكون لاحقة لأحكام كهذه، فكلمة «هذا» في اعتقاد ـ الذاكرة الأولي كلمة غامضة لا عامة، إذ تغطي كلاً من الصورة ونمطها الأولي لأنهما كليهما لا يتمايزان.

لكننا لم ننته بعد من تحليلنا لاعتقاد ـ الذاكرة. فالزمن في الاعتقاد بأن «هذا وقع» مشروط بطبيعة الشعور ـ بالاعتقاد المشمول في الذاكرة، وكلمة «هذا» كما رأينا، تتصف بغموض حاولنا أن نصفه. لكن ما يزال علينا أن نسأل ماذا نعني بكلمة «وقع». الصورة، بمعنى من المعاني، تقع الآن، ولذلك علينا أن نجد معنى آخر وقعت فيه الحادثة الماضية، لكن ليس الصورة.

ثمة سؤالان متميزان ينبغي طرحهما: 1) ما الذي يجعلنا نقول إن شيئاً يحدث أو يقع؟ 2) بماذا نشعر عندما نقول هذا؟ بالنسبة للسؤال الأول، حسب الاستخدام العام للكلمة، وهو ما يعنينا، صور ـ الذاكرة لا يقال إنها تحدث، فهي لا تلاحظ بذاتها، بل تستخدم فقط كعلامات تدل على الواقعة الماضية. الصور هي «تخيلية فقط» وليس لها، في التفكير العام، نوع الحقيقة التي تمت للأجسام الخارجية. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن الأشياء «الحقيقية» هي تلك التي يمكن أن تسبب الأحاسيس التي يكون لها ترابطات من النوع الذي يشكل الأشياء المادية. إذ يقال عن شيء إنه «حقيقي» أو «يحدث» عندما يتناسب مع سياق ترابطات كهذه، ونمط صورتنا الذاكرية كان قد تناسب مع سياق مادي، في حين أن صورتنا ـ الذاكرية لا تتناسب الآن. هذا يجعلنا نشعر أن النمط كان «حقيقياً» بينما الصورة «تخيلية».

لكن الجواب على سؤالنا التالي، أي بالتحديد، ما يتعلق بما نشعر به عندما نقول إن شيئاً «يحدث» أو أنه «حقيقي» لا بد أن يكون مختلفاً بشكل من الأشكال. فنحن لا نفكر، ما لم نكن تأمليين على نحو غير عادي، بما يخص حضور أو غياب الترابطات: بل تكون لدينا فقط مشاعر مختلفة، إن أضفينا عليها الصبغة الفكرية، يمكن أن تتمثل على شكل توقعات بحضور أو غياب المترابطات. فالشيء الذي «يبدو حقيقياً» يوحي لنا بآمال أو مخاوف، توقعات أو حالات فضول، تكون كلها غائبة تماماً عندما «يبدو متخيلاً». شعور الحقيقة هو شعور مماثل للمجال: إنه يمت «بصورة مبدئية» لكل ما يمكن أن تفعله الأشياء لنا دون تعاوننا الطوعي. كما أن شعور الحقيقية هذا يرتبط بصورة ـ الذاكرة ويشير إلى الماضي بنوع محدد من الشعور ـ

بالاعتقاد الذي تتميز به الذاكرة ويبدو كأنه ما يشكل فعل التذكر بشكله الخالص.

يمكننا الآن أن نوجز تحليلنا للذكرى المحض. فالذكرى تتطلب آ ـ صورة. ب ـ اعتقاداً بوجود ماض. والاعتقاد يمكن التعبير عنه بعبارة «هذا وجد» والاعتقاد، شأنه شأن كل شيء آخر يمكن تحليله إلى آ ـ أن تعتقد. ب ـ ما تعتقد به. فأن تعتقد هو شعور أو إحساس محدد أو مركب من الأحاسيس المختلفة عن التوقع أو الموافقة المجردة بطريقة تجعل الاعتقاد يرجع إلى الماضي والرجوع إلى الماضي يكمن في الشعور ـ بالاعتقاد، وليس في مضمون ما تعتقد به. ثمة علاقة بين الشعور ـ بالاعتقاد والمضمون يجعل الشعور ـ بالاعتقاد يرجع إلى المضمون، ويتم التعبير عنه بالقول إن المضمون هو ما يعتقد به.

قد يتم التعبير عن مضمون المعتقد وقد لا يتم. لنأخذ أولاً الحالة التي لا يتم فيها التعبير عنه. في تلك الحالة، إن كنا نتذكر فقط أن شيئاً ما لدينا الآن صورة عنه قد حدث، فإن المضمون يتكون من آ) الصورة، ب) الشعور المماثل للمجال والذي نترجمه بالقول إن شيئاً ما هو «حقيقي» بمعنى أنه ضد «خيالي». ج) العلاقة بين الصورة والشعور بالحقيقة، من النوع الذي يعبر عنه عندما نقول إن الشعور يشير إلى الصورة. هذا المضمون لا يحتوي بذاته أي بت ـ زمني: فالبت ـ الزمني يكمن في طبيعة الشعور ـ بالاعتقاد الذي يدعى تذكراً أو (وهو الأفضل) «استعادة ذكرى». إنه فقط التأمل اللاحق بهذه الإشارة إلى الماضي الذي يجعلنا ندرك الفرق بين الصورة والواقعة المستعادة ذكراها. وعندما نقوم بهذا التمييز يمكننا القول إن الصورة «تعني» الواقعة الماضية.

أما المضمون المعبر عنه بكلمات فأفضل ما تمثله العبارة التالية: **«وجود هذا» نظراً لأن هاتين الكلمتين لا تشهدان على الزمن، الذي يمت للشعور ـ بالاعتقاد وليس للمضمون. هنا كلمة «هذا» هي** مصطلح غامض، يغطي صورة ـ الذاكرة وأي شيء شديد الشبه به، بما في ذلك نمطه الأصلي. أما كلمة «الوجود» فتعبر عن الشعور **بـ«الحقيقة» مثارة مبدئياً بكل ما يمكن أن يكون له تأثيرات علينا بدون** تعاون طوعي.

هذا التحليل للذاكرة ربما يكون خاطئاً للغاية لكنني لا أدري كيف أحسنه.

ملاحظة: عندما أتكلم عن «الشعور» بالاعتقاد، أستخدم كلمة «شعور» بمعناها العام كي تغطي إحساساً أو صورة أو مركباً من أحاسيس أو صور أو كليهما معاً، وأنا أستخدم هذه الكلمة لأنني لا أرغب في أن ألزم نفسي بأي تحليل خاص للشعور ـ بالاعتقاد.

المحاضرة (10)

الكلام والمعنى

المشكلة التي سنهتم بها في هذه المحاضرة هي مشكلة البت بما يدعى «المعنى» وعلاقته بالكلمة. فكلمة «نابليون»، كما نقول، «تعني» شخصاً معيناً، وعندما نقول هذا، فإننا نؤكد على العلاقة بين الكلمة نابليون والشخص المحدد لها. هذه العلاقة هي التي ينبغي علينا البحث فيها الآن.

لنلق نظرة أولاً على نوع الشيء الذي تمت له الكلمة عندما ينظر إليها ببساطة على أنها شيء مادي، بغض النظر عن معناها. بادئ ذي بدء تكون هناك حالات كثيرة للكلمة، أي بالتحديد، كل المناسبات المختلفة التي تستخدم فيها. بالتالي، فإن الكلمة ليست شيئاً فريداً وخاصاً، بل هي مجموعة وقائع، وإذا ما اقتصرنا على الكلمة المنطوقة، يكون للكلمة جانبان بحسب ما ننظر إليها من وجهة نظر المتكلم أو وجهة نظر المستمع. من وجهة نظر المتكلم، الحالة الوحيدة لاستخدام الكلمة تتألف من مجموعة معينة من الحركات في الحنجرة والفم، إضافة إلى النَفَس. من وجهة نظر المستمع، الحالة الوحيدة لاستخدام الكلمة يتألف من سلسلة معينة من الأصوات، كل منها تقريباً يتمثل بحرف مفرد عند الكتابة، رغم أنه عند الممارسة يمكن أن يتمثل الحرف بعدة أصوات أو عدة أحرف يمكن أن تمثل صوتاً. الرابطة بين الكلمة المنطوقة والكلمة كما تصل إلى السامع هي سببية.

لنقتصر الآن على الكلمة المنطوقة التي تعد أكثر أهمية بالنسبة لتحليل ما يدعى بـ«التفكير»، حيتئذ يمكننا القول إن الحالة الوحيدة للكلمة المنطوقة تتكون من سلسلة حركات والكلمة تتكون من مجموعة كاملة من سلاسل كهذه، كل فرد في المجموعة يماثل كثيراً كل فرد آخر، أي بما معناه أن حالتين لكلمة «نابليون» هما متشابهتان كثيراً وكل حالة تتكون من سلسلة من الحركات في الفم.

طبقاً لذلك، الكلمة ليست بسيطة على الإطلاق: إنها صنف من سلاسل متماثلة من الحركات (مقتصرين ما نزال على الكلمة المنطوقة). درجة التشابه المطلوبة لا يمكن تحديدها بدقة تامة، فالإنسان يمكن أن يلفظ كلمة «نابليون» بطريقة رديئة إلى حد أنه يمكن بصعوبة البت فيما إذا كان قد لفظها حقاً أم لا. وحالات الكلمة يمكن أن تتداخل مع حركات أخرى بدرجات قد تجعلها غير مفهومة.

ملاحظات مماثلة بالضبط تنطبق على الكلمات المسموعة أو المكتوبة أو المقروءة. لكن في ما قيل حتى الآن، لم نتطرق إلى مسألة «تعريف» الكلمة، نظراً لأن «المعنى» هو بكل وضوح ما يميز كلمة عن مجموعات أخرى من الحركات المماثلة ويبقى علينا أن نحدد «المعنى».

من الطبيعي أن نفكر أن معنى كلمة هو شيء ما تقليدي. مع ذلك، هذا ينطبق فقط على التحديدات الكبرى. فكلمة جديدة يمكن أن تضاف إلى لغة موجودة كمصطلح فقط، كما يتم مثلاً، بالنسبة إلى المصطلحات العلمية الجديدة، لكن أساس اللغة ليس اصطلاحياً، سواء من وجهة نظر الفرد أو الجماعة. فالطفل الذي يتعلم النطق، يتعلم أيضاً عادات وروابط تحددها، إلى حد كبير،

البيئة المحيطة، مثلما هي العادة في أن نتوقع كلاباً تعوي أو ديكة تصيح. إن الجماعة التي تتكلم لغة تعلمتها وعدلتها بعمليات معينة، كلها تقريباً ليست متعمدة، بل نتيجة أسباب تعمل طبقاً لقوانين مؤكدة تقريباً. فإذا ما تتبعنا أثر أية لغة هندو ـ أوروبية راجعين إلى الوراء بما يكفي، نصل افتراضياً (وعلى أية حال لبعض المرجعيات) إلى المرحلة التي كانت فيها اللغة تتكون فقط من الجذور التي نمت منها الكلمات اللاحقة. كيف اكتسبت هذه الجذور معانيها لا أحد يعلم، لكن الأصل التقليدي هو بكل وضوح أسطوري تماماً مثل العقد الاجتماعي الذي افترض هوبز وروسو أن الحكم المدني قام عليه. إذ لا يمكننا إلا بالكاد أن نفترض برلماناً تشكل حتى الآن من كبار في السن لا يتكلمون حين يجتمعون معاً ويتفقون على أن يسموا البقرة بقرة والذئب ذئباً. فترابط الكلمات مع معانيها لا بد أنه نما وفق عملية طبيعية ما، رغم أن طبيعة هذه العملية ما تزال مجهولة حتى اليوم.

ليست الكلمات المنطوقة والمكتوبة، بالطبع، هي الطريقة الوحيدة، لنقل المعنى. فجزء كبير من أحد مجلدي «وندت» الكبيرين حول اللغة في كتابه «علم النفس البشري» يهتم باللغة ـ الحركية. إذ يظهر أن النمل قادر على إيصال قدر معين من المعلومات عن طريق استشعاراته. وربما الكتابة ذاتها، التي نعتبرها الآن مجرد طريقة لتمثيل الخطاب، كانت بالأصل لغة مستقلة، كما ظلت حتى هذا اليوم في الصين. فالكتابة على ما يبدو كانت تتألف بالأصل من صور، أصبحت تدريجياً نوعاً من المصطلحات، ثم توصلت مع الزمن لأن تمثل مقاطع وأخيراً أحرفاً وفق المبدأ الهاتفي «ت تمثل تومي». لكن يمكن أن يبدو أن الكتابة لم تبدأ في

أي مكان كمحاولة لتمثيل الخطاب: بل بدأت كتمثيل صوري مباشر لما يراد التعبير عنه. لا يكمن جوهر اللغة في استخدام هذه الوسيلة الخاصة للاتصال أو تلك، بل في استخدام الترابطات الثابتة (مهما يكن منشأها) من أجل أن يكون بإمكان شيء ما ملموس الآن - كلمة منطوقة، صورة، حركة إشارة أو ما شابه - أن يستدعي «فكرة» شيء ما آخر. وحين يتم هذا، ما هو ملموس الآن يمكن أن يدعى «علامة» أو «رمزاً»، وما يكون مقصوداً لاستدعاء «الفكرة» يمكن أن يدعى «معناها». هذا هو الموجز التقريبي لما يشكل «المعنى»، لكن لا بد من أن نملأ هذا الموجز بطرق مختلفة. ونظراً لأننا معنيون بما يدعى «التفكير»، علينا أن نولي اهتماماً أكثر مما نفعله في الحالة الأخرى إلى الاستخدام الخاص للغة باعتباره ضد الاستخدام الاجتماعي. تؤثر اللغة تأثيراً عميقاً بأفكارنا، وهذا الجانب من اللغة هو الذي يتصف بأهمية كبيرة بالنسبة لنا في بحثنا الحالي. إننا معنيون أكثر تقريباً بالخطاب الداخلي الذي لا يُنطق أبداً مقارنة بالأشياء التي تقال بصوت عال للآخرين.

فعندما نتساءل ما الذي يشكل المعنى، لا يكون تساؤلنا ما هو معنى هذه الكلمة بعينها أو تلك. إن كلمة «نابليون» تعني فرداً معيناً، لكننا لا نتساءل من هو الفرد المعني، بل ما هي علاقة الكلمة بالفرد التي تجعل أحدهما يعني الآخر. لكن تماماً مثلما هو مفيد أن ندرك طبيعة الكلمة كجزء من العالم المادي، كذلك مفيد أن ندرك صنف الشيء الذي يمكن أن تعنيه الكلمة. وعندما نكون واضحين، سواء بالنسبة لما تشكله الكلمة بجانبها المادي أو لأي نوع من الأشياء يمكن أن تدل، فإننا نكون في وضع أفضل لاكتشاف العلاقة بين الاثنين التي هي المعنى.

تختلف الأشياء التي تعنيها الكلمة أكثر مما تختلف الكلمات. فهناك أنواع مختلفة من الكلام يميزها النحويون، وهناك تمييزات منطقية مترابطة إلى حد ما، بل كبير كما كان يفترض سابقاً، مع التمييزات النحوية لأقسام الكلام. مع ذلك من السهل تضليل الناس من خلال القواعد، خاصة إذا كانت كل اللغات التي نعرفها تمت لعائلة واحدة. في بعض اللغات، وبحسب بعض المرجعيات، لا يوجد تمييز لأقسام الكلام، وفي لغات أخرى، تختلف كثيراً عن ذاك الذي اعتدنا عليه في اللغات الهندو ـ أوروبية. هذه الحقائق يجب وضعها في الذهن إذا كان علينا أن نتجنب إعطاء أهمية ميتافيزيقية لما هو مجرد وقائع لخطابنا.

لدى النظر إلى ما تعنيه الكلمات، من الطبيعي أن نبدأ بالأسماء الخاصة ولسوف نعود مرة ثانية إلى «نابليون» كمثال لنا. إننا نتصور عموماً، عندما نستخدم اسم علم، أننا نعني كينونة محددة واحدة، أي ذلك الفرد بعينه الذي كان يدعى «نابليون». لكن ما نعرفه كشخص ليس بالبسيط. إذ يمكن أن يكون هناك أنا بسيطة مفردة كانت هي نابليون وبقيت متماثلة تماثلاً شديداً من مولدها إلى مماتها، وليس هناك من طريقة للبرهنة على أن هذه لا يمكن أن تكون هي الحالة، لكن ليس هناك أيضاً أدنى سبب للافتراض أن تلك هي الحالة. فنابليون كما عرف على أرض الواقع، كان يتكون من سلسلة من المظاهر المتغيرة تدريجياً: أولاً طفل يزعق، ثم صبي، ثم شاب رشيق وجميل، ثم شخص سمين وكسول يلبس على نحو رائع جداً. هذه السلسلة من الظهورات والوقائع المختلفة ذات الأنواع المعينة من الترابطات السببية مع بعضها بعضاً هي التي تشكل نابليون كما عرف على أرض الواقع، لهذا السبب هي

نابليون بقدر ما يشكل جزءاً من عالم التجربة. أي نابليون هو عبارة عن سلسلة معقدة من الوقائع مرتبطة معاً بقوانين سببية، ليس كحالات الكلمة، بل بالتشابهات. إذ رغم أن الشخص يتغير تدريجياً ويقدم مظاهر متماثلة في مناسبتين متعاصرتين تقريباً، فإن تلك التشابهات ليست هي التي تشكل الشخص كما يظهر من «كوميديا الأخطاء» مثلاً.

وهكذا في حالة اسم العَلَم، بينما تكون الكلمة جملة من سلاسل متماثلة من الحركات فإن ما تعنيه يكون سلسلة من الوقائع المترابطة معاً بقوانين سببية من ذلك النوع الخاص الذي يجعل الوقائع، إن أخذت معاً، تشكل ما يدعى شخصاً واحداً أو حيواناً أو شيئاً واحداً، في حالة أن الاسم ينطبق على الحيوان أو الشيء بدلاً من الإنسان. لكن لا الكلمة، ولا ما تسميه، تشكل أحد المكونات النهائية غير القابلة للقسمة للعالم. في اللغة، ليس هناك من طريقة مباشرة لتصميم واحد من الموجودات النهائية المختصرة التي تمضي لتكون المجموعات التي نسميها أشياء أو أشخاصاً، فإذا أردنا أن نتكلم عن موجودات كهذه ـ وهو نادراً ما يحدث إلا في الفلسفةـ علينا أن نفعل ذلك من خلال عبارة معقدة ما، مثل «الإحساس البصري» الذي شغل مركز حقل رؤيتي عند الظهيرة يوم 1 كانون2 1919. مثل هذه الأشياء البسيطة النهائية أدعوها «جوانب». هذه الجوانب يمكن أن يكون لها أسماء خاصة، ولسوف يكون لها ولا شك، إذا كانت اللغة قد تم اختراعها من قبل مراقبين مدربين علمياً لأغراض الفلسفة والمنطق. لكن بما أنه تم اختراع اللغة لأغراض عملية، فإن الجوانب تبقى واحدة والكل بدون اسم.

عملياً، نحن لا نهتم كثيراً بالجوانب الفعلية التي تدخل في تجربتنا في الإحساس بل نهتم بدلاً من ذلك بالمنظومات الكاملة التي تمت لها الجوانب والتي تنشأ منها العلامات. فما نراه يجعلنا نقول «مرحباً، هذا أنت جونز»، والحقيقة أن ما نراه هو علامة تدل على جونز (وهذه هي الحالة لأنها واحدة من الجوانب التي تشكل جونز) وهي أكثر إثارة للاهتمام بالنسبة لنا من الجانب الفعلي ذاته. من هنا، نطلق اسم جونز على المجموعة الكاملة من الجوانب لكن لا نزعج أنفسنا بإطلاق أسماء منفصلة على الجوانب المنفصلة التي تشكل المجموعة.

حين ننتقل من الأسماء الخاصة، نصل بعدها إلى الأسماء العامة، مثل «إنسان»، «قط»، «مثلث». فكلمة إنسان مثلاً تعني صنفاً كاملاً من مجموعات كهذه من الجوانب التي لها أسماء خاصة. والأعضاء المتعددون للصنف يتجمعون معاً بفضل تماثل ما أو خصيصة مشتركة. فالناس جميعاً يماثلون بعضهم بعضاً في جوانب مهمة معينة، من هنا نريد كلمة تنطبق بالتساوي عليهم جميعاً، ونطلق أسماء خاصة فقط على الأفراد من جنس واحد، عندما يختلفون «بين بعضهم بعضاً» في المجالات المهمة عملياً، أما في الحالات الأخرى فلا نفعل ذلك. فالمحراك مثلاً هو محراك فقط ولا ندعو أحدها جون والآخر بطرس.

ثمة صنف واسع من الكلمات مثل «أكل»، «مشي»، «نطق» تعني جملة من الوقائع المتماثلة. فحالتان من المشي لهما الاسم نفسه لأن واحدتهما تماثل الأخرى، في حين أن حالتين لجونز لهما نفس الاسم لأنهما مترابطتان سببياً مع ذلك، من الصعب عملياً أن نقوم بأي تمييز دقيق بالضبط بين كلمة مثل «مشي» وكلمة عامة مثل

«إنسان». فحالة المشي لا يمكن أن تتكشف في لحظة واحدة: إنها عملية عبر الزمن، فيها ترابط سببي بين الأجزاء السابقة والأجزاء اللاحقة، مثلما هي الحال بين الأجزاء السابقة واللاحقة لجونز. بالتالي، فإن مثال المشي يختلف عن مثال الإنسان فقط من خلال حقيقة مفادها أنها ذات حياة أقصر. هناك فكرة تقول إن مثال المشي، مقارنة بجونز، هو غير جوهري، لكن هذا، على ما يبدو، خطأ. إننا نفكر أن جونز يمشي وأنه لا يمكن أن يكون هناك أي مشي ما لم يكن هناك شخص ما مثل جونز يقوم به. لكن الصحيح أيضاً أنه لا يمكن أن يكون هناك جونز ما لم يكن هناك شيء ما يفعله مثل المشي. الفكرة القائلة إن الأفعال التي يقوم بها فاعل هي عرضة لنفس النوع من الانتقاد، مثلها مثل الفكرة القائلة إن التفكير يحتاج إلى ذات أو أنا، وهو ما رفضناه في المحاضرة(1). وأن نقول إن جونز هو الذي يمشي يعني فقط أن نقول إن المشي قيد البحث هو جزء من سلسلة كاملة من الوقائع التي هي جونز. إذ ليس هناك استحالة «منطقية» في وقوع المشي كظاهرة منعزلة، لا تشكل جزءاً من أية سلسلة كتلك التي ندعوها «الشخص».

لذلك يمكن أن نصنف مع كلمات «الأكل»، «المشي»، «النطق»، كلاماً مثل: «مطر» «شروق الشمس» «برق» لا تحدد ما يدعى بصورة عامة أفعالاً. فهذه الكلمات توضح، بصورة عرضية، كم يمكن أن تكون ثقتنا بالتمييز النحوي بين أقسام الكلام ضئيلة، نظراً لأن «المطر» كمادة والفعل «تمطر» تحددان بدقة الصنف نفسه من وقائع الأرصاد الجوية. إن التمييز بين صنف الأشياء المحددة بكلمة كهذه وصنف الأشياء المحددة باسم عام مثل «إنسان» «خضار» أو «كوكب» هو أن نوع الشيء الذي هو حالة «برق»

(مثلاً) أبسط بكثير من (مثلاً) إنسانٍ فرد. (هنا، أنا أتكلم عن البرق كظاهرة حسية، وليس كما يوصف في الفيزياء). فالتمييز مسألة درجة لا نوع. لكن هناك، من وجهة نظر التفكير العادي، فرق كبير بين العملية التي يمكن، كلمعة البرق، أن تكون متضمنة كلياً ضمن حاضر خادع والعملية التي ينبغي، مثل حياة الإنسان، أن تجمع أجزاؤها معاً من خلال المشاهدة والذاكرة وفهم الروابط السببية. لهذا، يمكننا القول بصورة عامة عن كلمة من النوع الذي ناقشناه تحدد مجموعة من الوقائع المتماثلة، كل منها (كقاعدة) أكثر اختصاراً وأقل تقعيداً بكثير من شخص أو شيء. إن الكلمات ذاتها، كما رأينا، هي مجموعات من وقائع متماثلة من هذا النوع. بالتالي، هناك قرابة منطقية أكثر بين الكلمة وما تعنيه في كلمات من نوعنا الحالي أكثر مما هي في أية حالة أخرى.

ليس هناك من فارق كبير جداً بين كلمات كتلك التي ألقينا عليها نظرة للتو وبين كلمات تحدد صفات مثل «أبيض» أو «مستدير». الفارق الأساسي هو أن كلمات من هذا النوع الأخير لا تحدد عمليات، مهما تكن مختصرة، بل سمات ثابتة للعالم. الثلج يسقط وهو أبيض، السقوط عملية، لكن البياض لا. وما إذا كان هناك شيء شامل يدعى «بياضاً» أو ما إذا كانت الأشياء البيضاء ينبغي تحديدها على أنها تلك التي تتصف بنوع معين من التماثل مع شيء معياري، لنقل من جديد سقوط الثلج، فإن تلك مسألة لا حاجة لأن تعنينا، وأعتقد أنها غير قابلة للحل البتة. يمكننا، لغرضنا الحالي، أن نأخذ كلمة «أبيض» باعتبارها تحدد جملة من الخصائص المتماثلة أو مجموعات من الخصائص، التماثل بينها يتعلق بصفة ثابتة وليس بعملية.

من وجهة النظر المنطقية، ثمة صنف مهم جداً من الكلمات هو تلك الكلمات التي تعبر عن العلاقات مثل «في»، «فوق»، «قبل»، «أكبر» وهلم جراً. ومعنى أية كلمة من هذه الكلمات يختلف اختلافاً أساسياً جداً عن معنى أي كلمة من أي صنف من الأصناف السابقة، لكونها مجردة أكثر وأبسط منطقياً من أي منها. فإذا كنا نشتغل بالمنطق، علينا أن ننفق الكثير من الوقت على هذه الكلمات، لكن بما أن علم النفس هو الذي يعنينا، فسوف نلاحظ فقط ماهيتها الخاصة ثم نمضي، نظراً لأن التصنيف المنطقي للكلام ليس شغلنا الأساسي.

بعدئذ سنلقي نظرة على السؤال المطروح: ما تراه يتضمن القول إن شخصاً «فهم» كلمة، بالمعنى الذي يفهم به الشخص كلمة بلغته الخاصة لكن ليس بلغة يجهلها. يمكن القول إن الشخص يفهم الكلمة عندما: آ) تجعله الظروف الملائمة يستخدمها. ب) يسبب سماعها السلوك المناسب لديه. وبإمكاننا أن ندعو هذين بالفهم الإيجابي والسلبي حسب التسلسل. فالكلاب غالباً ما يكون لديها فهم سلبي لبعض الكلمات، لكن ليس فهماً إيجابياً لأنها لا تستطيع استخدام الكلام.

ليس من الضروري لكي «يفهم» إنسان كلمة، أن يتعين عليه «أن يعرف ماذا تعني» بمعنى أن يكون قادراً على قول «هذه الكلمة تعني كذا وكذا». ففهم الكلام لا يكمن في معرفة معانيها كما تحددها القواميس أو في كوننا قادرين على تحديد الأشياء التي تتناسب معها. فهم كهذا يمكن أن يمت للمعجميين والدارسين، لكن ليس للناس العاديين في الحياة العادية، ذلك أن فهم اللغة هو أكثر شبهاً بفهم

الكريكت: إنه مسألة عادات تكتسب لدى إنسان ويسلم بها تماماً لـدى آخرين. فأن نقول إن كلمة ذات معنى ليس كأن نقول إن أولئك الـذين يستخدمون الكلمة بشكل صحيح فكـروا يومـاً بمـا هـو معناهـا: إذ أن استخدام الكلمة يأتي أولاً ثم يقطّر المعنى منها مـن خـلال المـشاهدة والتحليل. الأكثر من ذلك أن معنى الكلمة لا يكـون محـدداً بـشكل مطلق: فهناك دائماً درجة تزيد أو تـنقص مـن الغمـوض. المعـنى هـو نطاق، مثل الدريئة: يمكـن أن يكـون لهـا عـين ثـور، لكـن الأجـزاء الخارجية من الدريئة تظـل إلى حـد يزيـد أو يـنقص ضـمن المعـنى، وعلى نحو يتناقص تدريجياً كلما ابتعدنا عن عين الثور. وبمـا أن اللغـة تتزايد دقة يكون هناك قدر أقل وأقل من الدريئـة خـارج عـين الثـور، فيما عين الثور نفسها تغدو أصغر وأصغر، لكن عين الثور لا تـنكمش أبداً إلى حد النقطة، إذ هناك دائماً منطقة تحيط بهـا، مهمـا ضـؤلت، هي موضع شك.

تستخدم الكلمة «بصورة صحيحة» عندما يتأثر بهـا الـسامع العـادي بالطريقة المقصودة. وهذا تحديد نفسي لا أدبي لتعريف «الصحة». أمـا التعريف الأدبي فيستبدل السامع العادي بشخص عالي التعليم يعـيش في البلاد منذ زمن طويل، الهدف من هذا التعريف هو أن يجعـل مـن الصعب النطق أو الكتابة بصورة صحيحة.

علاقة الكلمة بمعناها هـي مـن طبيعـة القـانون الـسببي الـذي يتحكم باستخدامنا للكلمـة وبأفعالنـا عنـدما نـسمعها تـستخدم. فليس هناك مـن سـبب آخـر لمـاذا يجـب علـى الـشخص الـذي يستخدم الكلمة بصورة صحيحة أن يكـون قـادراً علـى قـول مـا تعنيه أكثر من القول لماذا على كوكب يتحرك بصورة صحيحة أن يعرف قوانين كيبلر.

ولتوضيح ما هو مقصود بكلمة «فهم» الكلام والجمل، دعنا نأخذ أمثلة عن أوضاع مختلفة. لنفترض أنك تمشي في لندن مع صديق شارد ـ الذهن، وبينما تجتازان الشارع تقول له: «انتبه، هناك سيارة قادمة» في الحال سينظر حوله ويقفز جانباً دونما حاجة لأي وساطة «ذهنية». إذ لا تكون هناك حاجة «لأفكار» بل فقط لشد عضلات يتبعه فعل سريع. إنه «يفهم» الكلام لأنه يفعل الشيء الصحيح. فهم كهذا يمكن أن يؤخذ على أنه يمت للأعصاب والدماغ، بسبب بالعادات التي اكتسبها أثناء تعلمه للغة. وهكذا، الفهم بهذا المعنى يمكن إرجاعه إلى قوانين سببية فيزيولوجية خالصة.

لكن إن قلت الشيء نفسه لرجل فرنسي ذي إلمام ضئيل بالإنكليزية سيمر عبر خطاب داخلي ما يمكن تمثيله بعبارة «ماذا يقول؟» بالفرنسية «آه، أجل سيارة!» بعد هذا، البقية التي تتبع تكون كما لدى الإنكليزي. يجادل واطسن بأن الخطاب الداخلي يجب أن يكون ملفوظاً بشكل أولي، ونحن نناقش بأنه يمكن أن يكون متصوَّراً فقط. لكن هذه النقطة ليست مهمة في النطاق الحالي.

لكن إن قلت الشيء ذاته لطفل لا يعرف كلمة «سيارة» بعد، إنما يعرف الكلمات الأخرى التي تستعملها، سيؤدي كلامك إلى حدوث شعور بالقلق والشك: وسيكون عليك أن تشير وتقول: «انتبه، تلك سيارة!» بعد ذلك سيفهم الطفل بصورة تقريبية كلمة «سيارة» رغم أنه يمكن أن يضمنها القطارات والمداحل البخارية. وإذا كانت هذه هي المرة الأولى التي يسمع فيها الطفل كلمة «سيارة» يمكن أن يستمر زمناً طويلاً في تذكر هذا المشهد عندما يسمع الكلمة.

إلى هنا نجد أن هناك أربع طرق لفهم الكلام:

1) في المناسبات الملائمة تستخدم الكلمة بصورة صحيحة.

2) عندما تسمع الكلام تتصرف بشكل مناسب.

3) تربط الكلمة بكلمة أخرى (لنقل من لغة مختلفة) لها التأثير المناسب على السلوك.

4) عندما يتم تعلم الكلمة لأول مرة، يمكنك أن تربطها بشيء، هو ما «تعنيه» أو يمثل مختلف الأشياء التي «تعنيها».

في الحالة الرابعة، تكتسب الكلمة، من خلال الترابط، شيئاً من الفعالية ذاتها التي يتصف بها الشيء، فكلمة «سيارة» يمكن أن تجعلك تقفز جانباً، تماماً مثلما يمكن للسيارة أن تفعل، لكنها لا يمكن أن تحطم عظامك. الآثار التي يمكن للكلمة أن تتشاطرها مع أشيائها هي تلك التي تسير طبقاً لقوانين أخرى غير القوانين العامة للفيزياء، أي تلك التي تشتمل، طبقاً لمصطلحاتنا، على حركات حيوية مضادة للحركات الميكانيكية فقط. آثار الكلمة التي نفهمها هي دائماً ظواهر ذاكرة بالمعنى الذي شرحناه في الفقرة (4) بقدر ما تكون متطابقة مع أو مماثلة للآثار لتي يمكن أن تكون للشيء ذاته. حتى هنا، كل استخدامات الكلام التي ألقينا نظرة عليها يمكن تعليلها وفق خطوط المدرسة السلوكية.

لكن حتى الآن، نكون قد ألقينا نظرة فقط على ما يمكن أن يدعى بالاستخدام «البياني» للغة، لكي نشير إلى سمة ما في المحيط الراهن، على أن هذه واحدة فقط من الطرق التي يمكن استخدام اللغة بها. هناك أيضاً استخداماتها السردية والتخيلية، كما في التاريخ والرواية. ولنأخذ مثلاً عن الإخبار بواقعة هي موضع تذكر.

منذ لحظات، تكلمنا عن طفل يسمع كلمة «سيارة» للمرة الأولى وهو يعبر شارعاً تقترب فيه سيارة منه. في مناسبة لاحقة، سنفترض أن الطفل يتذكر الحادثة ويرويها لواحد آخر. في هذه الحالة، يكون

كل من الفهم الإيجابي والسلبي مختلفاً عما تكون عليه الحال عندما يستخدم الكلام استخداماً «بيانياً». فالطفل لا يرى سيارة لكنه فقط يتذكر واحدة، والسامع لا ينظر حوله متوقعاً أن يرى سيارة قادمة، بل «يفهم» أن السيارة جاءت في وقت ما أبكر. هذه الواقعة برمتها أصعب بكثير من أن تعللها الخطوط السلوكية. إذ من الواضح، بقدر ما يكون الطفل متذكراً على نحو خالص، أن لديه صورة عن واقعة سابقة وأنه يختار كلامه لوصف تلك الصورة، وبقدر ما يكون السامع قادراً على أن يفهم فهماً خالصاً ما يقال، فإنه يكتسب صورة تشبه تقريباً صورة الطفل. صحيح أن هذه العملية يمكن النظر إليها من خلال عملية اعتياد ـ الكلام. إلا أن الطفل قد لا يتذكر الواقعة تذكراً خالصاً، لكن يكون لديه عادة الكلام المناسب، كما في حالة قصيدة نحفظها غيباً، مع أننا لا يمكن أن نتذكر متى أو كيف تعلمناها. كذلك يمكن للسامع أيضاً أن يعير انتباهه للكمات ولا يستدعي أية صورة مرافقة. إلا أن إمكانية صورة ـ الذاكرة، وصورة ـ التخيل لدى السامع، هي التي تصنع جوهر «المعنى» السردي للكلام. وبقدر ما يكون هذا غائباً، فإن الكلام يكون مجرد رموز قابلة للمعنى لكنها لا تمتلكه في اللحظة الراهنة.

مع ذلك ربما ينظر إلى هذا على أنه من قبيل الكلام الزائد. فالكلام وحده، دون استخدام الصور، يمكن أن يسبب انفعالات مناسبة وسلوكاً مناسباً، والكلام الذي يستخدم في محيط يؤدي إلى انفعالات معينة، ومن خلال عملية موجزة، يكون وحده قادراً على إحداث انفعالات مماثلة. وفق هذه الخطوط، يمكن البحث في تبيان كيف أن الصور غير ضرورية. مع ذلك، لا أعتقد أن

بإمكاننا أن نعول على هذه الخطوط من أجل الاستجابة المختلفة كلياً التي يؤدي لإحداثها سرد أو وصف لحقائق راهنة. إن الصور، باعتبارها مقابلة للأحاسيس، هي الاستجابة المتوقعة خلال السرد، ومن المفهوم أن الفعل الحالي لا يكون موضع استدعاء. بالتالي، يبدو أن علينا أن نؤكد تمييزنا، فالكلام المستخدم بيانياً يصف ويكون المقصود منه أن يفضي إلى أحاسيس، بينما الكلام نفسه المستخدم في السرد يصف ويكون المقصود منه فقط أن يفضي إلى صور.

بذلك، يكون لدينا إضافة إلى الطرق الأربع السابقة التي يمكن بها للكلام أن يعني شيئاً، طريقتان جديدتان، هما، بالتحديد، طريقة الذاكرة وطريقة التخيل. وذلك يعني القول:

5) يمكن استخدام الكلام لوصف أو تذكر صورة ذاكرة: لوصفها عندما تكون موجودة سابقاً، أو تذكرها عندما يوجد الكلام كعادة ويكون معروفاً أنه يصف واقعة ماضية ما.

6) يمكن أن يستخدم الكلام لوصف أو خلق صورة ـ تخيلية: لوصفها، مثلاً، في حالة الشاعر أو الروائي، أو لخلقها في الحالة العادية لإعطاء معلومات ـ مع أنه في الحالة الأخيرة، يكون المقصود أن صورة ـ التخيل، عندما يتم ابتداعها، وتكون مصحوبة باعتقاد معين هو أن شيئاً من ذلك النوع قد حدث. هاتان الطريقتان في استخدام الكلام، بما في ذلك وقوعهما في الخطاب الداخلي، يمكن الكلام عنهما معاً مثل استخدام الكلام في «التفكير». وإذا كنا على صواب، فإن استخدام الكلام في «التفكير» يعتمد، عند منشئه على الأقل، على الصور ولا يمكن التعامل معه البتة وفق الخطوط

السلوكية. هذه هي بالحقيقة وظيفة الكلام الأشد جوهرية، أي أنها، أصلاً ومن خلال ارتباطها بالصورة تجلبنا إلى حالة تماس مع ما هو بعيد زماناً أو مكاناً. وعندما تعمل بدون وسيط هو الصور، يبدو ذلك وكأنه عملية مضغوطة موجزة. بالتالي، تدخل مشكلة معنى الكلام في نوع من الترابط مع مشكلة معنى الصور.

ولكي نفهم الوظيفة التي يؤديها الكلام في ما يدعى «التفكير»، علينا أن نفهم أسباب ونتائج وقوعه على حد سواء. على أن أسباب وقوع الكلام تتطلب معالجة مختلفة بشكل ما، طبقاً لما يكون عليه الشيء المصمم له الكلام حاضراً حسياً أو غائباً. فحين يكون الشيء حاضراً، يمكن أن يؤخذ بذاته كسبب للكلمة، من خلال الترابط، لكن عندما يكون غائباً، يكون هناك أكثر من صعوبة في الحصول على نظرية سلوكية تفسر وقوع الكلمة. فعادة ـ اللغة لا تكمن فقط في استخدام الكلام بيانياً بل أيضاً في استخدامه للتعبير عن قصة أو رغبة. والأستاذ واطسون، في وصفه لاكتساب عادة ـ اللغة، يعير القليل جداً من انتباهه لاستخدام الكلام في سرد قصة وفي الرغبة. إذ يقول:

«إن الباعث (الشيء) الذي غالباً ما يستجيب له الطفل، علبة مثلاً، بحركات مثل الفتح والإغلاق ووضع الأشياء فيها، يمكن أن تفيد في توضيح حجتنا. فالمربية، وهي تلاحظ أن الطفل يمارس ـ رد الفعل بيديه، قدميه، إلخ تجاه العلبة، تبدأ بالقول «علبة»، حين تسلم العلبة للطفل، و«افتح العلبة» عندما يفتحها الطفل، و«أغلق العلبة» عندما يغلقها، و«ضع الدمية في العلبة» عندما يقوم بذلك العمل. وهذا يتكرر المرة تلو المرة، مع مرور الزمن، يتبين أنه بدون أي باعث آخر غير باعث العلبة التي

استدعت بالأصل عادات جسدية، يبدأ بالقول «علبة» عندما يراها، و«افتح العلبة» عندما يفتحها...إلخ. فالعلبة المرئية تغدو الآن باعثاً قادراً على إطلاق إما العادات الجسدية أو عادة ـ الكلام، أي أن ذلك تطور أدى لشيئين:

1) سلسلة ارتباطات وظيفية ضمن أقواس تمتد من المتلقي المبصر إلى عضلات الحنجرة.

2) سلسلة من الأقواس المترابطة سابقاً وعلى نحو أبكر تمتد من المتلقي نفسه إلى العضلات الجسدية، حيث الشيء يواجه رؤية الطفل. إنه يسرع إليه ويحاول الوصول إليه ويقول «علبة».. أخيراً يتم نطق الكلمة دون القيام بحركة الذهاب نحو العلبة... أما العادات فتتشكل من الذهاب إلى العلبة عندما تكون الذراعان مليئتين باللعب. لقد تعلم الطفل أن يضعها هناك. وحين تكون ذراعاه محملتين باللعب وليس هناك علبة، فإن عادة ـ الكلام تنشأ وينادي «علبة»، إن سلمت إليه ثم يفتحها ويضع اللعب فيها. هذا يؤشر تقريباً إلى ما يمكن أن ندعوه نشوء «عادة ـ اللغة» الصحيحة.

لا حاجة لأن يظل الوقوف حول ما قيل في الفقرة أعلاه فيما يتعلق باستخدام كلمة «علبة» في حضور العلبة. لكن فيما يتعلق باستخدام الكلمة في غياب العلبة، هناك جملة مختصرة واحدة فقط هي: «عندما تكون ذراعاه محملتين باللعب وليس هناك علبة، تنشأ عادة ـ الكلام وهو ينادي «علبة». هذه غير مناسبة حيث توجد، نظراً لأن العادة ظهرت في استخدام الكلمة حين كانت العلبة حاضرة وعلينا أن نفسر امتداد ذلك إلى الحالات التي تكون فيها العلبة غائبة.

كما يمكن القول، بتبنينا للصور، أن كلمة «علبة» في غياب العلبة سببها صورة العلبة. وهذا قد يكون صحيحاً أو لا يكون ـ والواقع أنه صحيح في بعض الحالات وغير صحيح في حالات أخرى. مع ذلك، حتى لو كان صحيحاً في كل الحالات، فإنه سيغير من مشكلتنا قليلاً: إذ يتوجب علينا أن نسأل الآن، ما الذي يؤدي إلى نشوء صورة العلبة. قد نكون ميالين للقول إن الرغبة في العلبة هي السبب، لكن عندما يتم التدقيق في هذه النظرة يتبين أنها تجبرنا على افتراض أن العلبة يمكن أن تكون مرغوبة دون أن يكون لدى الطفل صورة العلبة أو كلمة «العلبة» على حد سواء. هذا يتطلب نظرية للرغبة يمكن أن تكون, وأظن أنها بصورة رئيسية صحيحة، لكنها تستبعد الرغبة من بين الأشياء التي تقع فعلياً وتجعلها مجرد تخيل ملائم شأنها شأن القوة في الميكانيك. بنظرة كهذه، لا تعود الرغبة سبباً حقيقياً، بل فقط طريقة لوصف عمليات معينة.

ولكي نفسر واقعة الكلمة أو الصورة في غياب العلبة، علينا أن نفترض أن هناك شيئاً ما، سواء في المحيط أو في أحاسيسنا غالباً ما يحدث في الوقت نفسه الذي تحدث فيه كلمة «علبة». أحد القوانين التي تميز علم النفس (أو فيزيولوجيا الأعصاب؟) عن الفيزياء هو القانون الذي ينص على أنه عندما يتواجد شيئان غالباً في تماس مؤقت وثيق فإن أياً منهما يأتي سيسبب الآخر مع الزمن. ذلك هو الأساس لكل من العادة والترابط على حد سواء. وهكذا، في حالتنا، الذراعان المحملتان باللعب غالباً ما يتبع ذلك وبسرعة وجود العلبة، ووجود العلبة بدوره تتبعه كلمة «علبة» إذن العلبة ذاتها تخضع لقوانين الفيزياء ولا تميل لأن تكون

بسبب الذراعين المليئتين باللعب، وإن يكن غالباً ما يتبع ذلك في الماضي ـ لكن دائماً بشرط أن يكون في الحالة التي هي قيد البحث، وضعها الفيزيائي من النوع الذي لا يمكن للحركات الإرادية أن تفضي إليه. لكن كلمة «علبة» وصورة العلبة تخضعان لقانون العادة، من هنا يمكن لأي منهما أن يكون بسبب الذراعين المليئتين باللعب، كما يمكن أن نقول بصورة عامة إننا في كل مرة نستخدم فيها كلمة سواء كان ذلك خطاباً داخلياً أو بصوت عالٍ يكون هناك إحساس أو صورة (حيث يمكن لأي منهما أن يكون بحد ذاته كلمة) غالباً ما تقع في الوقت نفسه تقريباً الذي تقع فيه الكلمة. حينذاك، ومن خلال العادة، تسبب الكلمة الصورة. يتبع ذلك أن قانون العادة صالح لتعليل استخدام الكلام في غياب أشيائه، بل أكثر من ذلك، هو صالح حتى بدون صور مقدَّمة. لهذا، ورغم أن الصور تبدو غير قابلة للإنكار فإننا لا نستطيع أن نستمد حجة إضافية لصالحها من استخدام الكلام الذي يمكن، نظرياً، تفسيره دون صور مقدَّمة.

عندما نفهم كلمة، يكون هناك ترابط متبادل بين ذلك الفهم وبين صور ما «يعنيه». فالصور يمكن أن تجعلنا نستخدم الكلام الذي يعنيه، وهذا الكلام، مسموعاً كان أو مقروءاً، يمكن بدوره أن يسبب الصور الملائمة، بالتالي، الخطاب هو وسيلة لكي يحدث لدى السامعين الصور التي تكون لدينا. كذلك، بعملية موجزة، يتوصل الكلام مع الزمن لأن يحدث مباشرة النتائج التي أحدثتها الصور المترابطة معه. بذلك يكون القانون العام للعمليات المضغوطة الموجزة هو التالي: إذا كانت آ تسبب ب و ب تسبب جـ ، سيحدث مع الزمن أن آ ستسبب جـ مباشرة دون وساطة من

ب. هذه ميزة من ميزات السببية السيكولوجية والعصبية. وبفضل هذا القانون، فإن تأثيرات الصور على أفعالنا يحدث أن تكون نتيجة الكلام، حتى عندما لا يستدعي الكلام الصور المناسبة. وبقدر ما نتآلف مع الكلام أكثر، بقدر ما يستمر «تفكيرنا» على شكل كلام أكثر من الصور. مثال على ذلك، يمكننا أن نصف مظهر شخص بشكل صحيح دون أن يكون قد تشكلت لدينا أي صورة له في أي وقت، شريطة أن نفكر، حين نراه، بالكلمات التي تناسبه، فالكلام وحده يمكن أن يبقى معنا كعادة، ويتيح لنا إمكانية التكلم وكأن باستطاعتنا أن نتذكر صورة بصرية للرجل. بهذه الطريقة وسواها غالباً ما يحدث أن فهم الكلمة يكون خالياً تماماً من الصور، لكن لدى تعلمنا الأول لاستخدام اللغة يبدو أن الصور تلعب دائماً دوراً بالغ الأهمية. والصور، مثلها مثل الكلمات، يمكن أن يقال إن لها «معنى»، والحقيقة إن معنى الصور يبدو أكثر بدائية من معنى الكلام. فما ندعوه (مثلاً) صورة كنيسة القديس بولس يمكن القول إنها «تعني» كنيسة القديس بولس. لكن ليس من السهل مطلقاً أن نقول بالضبط ما الذي يشكل معنى صورة من الصور. فصورة ـ الذاكرة لواقعة بعينها، عندما تكون مصحوبة باعتقاد ـ صورة، يمكن القول إنها تعني الواقعة التي لدينا صورة عنها. لكن معظم الصور الفعلية لا يكون لها هذه الدرجة من التحديد. فإذا ما استحضرنا صورة كلب، يكون من المحتمل كثيراً أن يكون لدينا صورة غامضة لا تمثل كلباً خاصاً بعينه بل تمثل الكلاب بصورة عامة. وحين نستحضر صورة وجه صديق لا يحتمل أن نعيد إنتاج التعبير الذي كان له في مناسبة معينة بذاتها بل نستعيد بالأحرى تعبيراً توافقياً مستمداً من

مناسبات عديدة. وليس هناك إلا بالكاد أي حد للغموض الذي يمكن أن تكون عليه الصور. في حالات كهذه، معنى الصورة، إن كان محدداً بعلاقته بالنمط الأصلي، يكون غامضاً: إذ ليس هناك نمط أصلي محدد واحد بل عدد منها، لكن لا أحد منها هو نسخة طبق الأصل تماماً.

مع ذلك، ثمة طريقة أخرى لمقاربة معنى الصور، أي بالتحديد من خلال فعاليتها السببية. فما يدعى بصورة «لـ» شيء محدد ما، مثلاً كنيسة القديس بولس، يكون له بعض التأثيرات التي يتصف بها الشيء ذاته، هذا ينطبق خصوصاً على التأثيرات التي تعتمد على الترابط. كذلك، فإن التأثيرات العاطفية غالباً ما تكون مماثلة: إذ يمكن للصور أن تثير الرغبة بنفس القوة تقريباً التي تثيرها الأشياء التي تمثلها. وعلى العكس، يمكن للرغبة أن تسبب صوراً: فالإنسان الجائع تكون لديه صور عن الطعام وهلم جراً. في كل هذه الطرق، تكون القوانين السببية المتعلقة بالصور مرتبطة بالقوانين السببية المتعلقة بالأشياء التي «تعنيها» الصور. بالتالي يمكن للصورة أن تتوصل لإنجاز وظيفة الفكرة العامة. فالصورة الغامضة لكلب تلك التي تكلمنا عنها قبل لحظة، تكون لها الآثار المرتبطة فقط بالكلاب عموماً وليس الآثار الخاصة أكثر التي يؤدي لإحداثها كلاب معينة لكن ليس كلاباً أخرى. لا يوافق بيركلي وهيوم، في هجومهما على الأفكار العامة، على غموض الصور: إذ يفترضان أن كل صورة لها التحديد الدقيق الذي يتصف به الشيء المادي. لكن ليست هذه هي الحالة، فالصورة الغامضة يمكن تماماً أن يكون لها معنى عام.

ولكي نحدد «معنى» الصورة، علينا أن نأخذ بالاعتبار كلاً من شبهه بنمط أصلي واحد أو أكثر وكذلك بفاعليته السببية. وإذا كان هناك شيء كهذا بوصفه صورة ـ تخيل محض، دون أي نمط أصلي مهما يكن، فإنه سيكون خالياً من المعنى. لكن حسب مبدأ هيوم، تكون العناصر البسيطة في الصورة، على الأقل مستمدة من الأنماط الأصلية ـ ما عدا ربما حالات استثنائية نادرة جداً. في حالات كتلك مثل صورتنا عن وجه صديق أو كلب غير محدد، لا تكون الصورة في الغالب مستمدة من نمط أصلي واحد، بل من أنماط عديدة، وحين يحدث هذا، تكون الصورة غامضة والسمات غائمة تختلف فيها الأنماط العديدة. ولكي نتوصل إلى معنى الصورة في حالة كهذه، نلاحظ أن هناك مجالات معينة، ولاسيما الترابطات، تكون فيها آثار الصور مشابهة لآثار أنماطها الأصلية وإذا وجدنا، في حالة معينة، أن صورتنا الغامضة، مثلاً، عن كلب غير محدد، لها تلك الآثار الترابطية التي تتصف بها كل الكلاب، لكن ليس لها تلك المتعلقة بأي كلب بعينه أو نوع من الكلاب، يمكننا القول إن صورتنا تعني «الكلب» بصورة عامة. وإذا كان لها كل الترابطات التي تلائم نوع «السباينيل»، وليس سواه، سنقول إنها تعني كلب «السباينيل»، في حين إذا ما كان لها كل الترابطات التي تتناسب مع كلب بعينه، فإنها ستعني ذلك الكلب، مهما يمكن أن تكون غامضة كصورة. معنى الصورة، بحسب هذا التحليل، يتشكل من مجموعة نقاط تشابه وترابطات. وهو ليس بالمفهوم الحاد أو المحدد وفي كثير من الحالات، سيكون من المحال البت بأي درجة من اليقينية ماذا تعني الصورة. وأظن أن هذا يكمن في طبيعة الأشياء وليس في التحليل الناقص.

يمكننا أن نقدم بشكل ما دقة أكثر للوصف المذكور آنفاً لمعنى الصور، ونبسطه على المعنى بشكل عام. إذ نجد أحياناً في «السببية الذاكرية» صورة أو كلمة لها، كباعث، التأثير نفسه (أو تقريباً جداً التأثير نفسه) وكأنها تمت لشيء ما، لنقل إنه كلب معين. في تلك الحالة نقول إن الصورة أو الكلمة تعني ذلك الشيء.

في حالات أخرى لا يكون للآثار الذاكرية كل تلك الآثار التي هي للشيء، لكن فقط تلك التي تتشاطر بها أشياء من نوع معين، مثلاً، كل الكلاب. في هذه الحالة، معنى الصورة أو الكلمة يكون عاماً، إنها تعني النوع كله. علماً أن العمومية والخصوصية هي مسألة درجة. فإذا اختلف شيئان خصوصيان إلى حد كافٍ قليلاً، فإن آثارهما الذاكرية ستكون هي ذاتها، لذلك ما من صورة أو كلمة يمكن أن تعني شيئاً بوصفه عكس الآخر، وهذا ما يضع حداً لخصوصية المعنى. من جهة أخرى، الآثار الذاكرية لعدد من الأشياء المختلفة تماماً، لن يكون لها شيء عام يمكن اكتشافه. من هنا، فإن الكلمة التي تستهدف العمومية التامة كـ«الكينونة» مثلاً، ستكون خالية من الآثار الذاكرية وبالتالي من المعنى، لكن، عملياً، ليست هذه هي الحالة: فكلمات كهذه لها ارتباطات لفظية، يشكل تعلمها دراسة الميتافيزيق.

يتشكل معنى الكلمة، خلافاً لمعنى الصورة، بصورة كلية من القوانين السببية الذاكرية، وليس بأية درجة عن طريق التشابه (ما عدا في الحالات الاستثنائية). فكلمة «كلب» لا تحمل شبهاً للكلب، لكن آثارها، كآثار صورة الكلب، تشبه آثار كلب فعلي في بعض المجالات، ومن الأسهل بكثير القول بشكل محدد ماذا تعني الكلمة مقارنة بما تعني الصورة، نظراً لأن الكلام، مهما يكن منشؤه، يتم

تأطيره في الأوقات اللاحقة بغرض محدد هو أن يكون له معنى وقد انشغل الناس لعصور من الزمن في إضفاء دقة متزايدة على معاني الكلام. لكن رغم أنه من الأسهل القول ماذا تعني الكلمة مقارنة بما تعني الصورة، فإن العلاقة التي تشكل المعنى هي إلى حد كبير نفسها في كلتا الحالتين. فالكلمة، شأنها شان الصورة لها الترابطات نفسها التي يتصف بها معناها. إذ أنها إضافة إلى الترابطات الأخرى، تكون مرتبطة بصور معناها، بحيث تميل الكلمة لأن تستدعي الصورة وتميل الصورة لاستدعاء الكلمة. لكن هذا الترابط ليس جوهرياً بالنسبة للاستخدام الفكري للكلام. فإذا كان للكلمة الترابطات الصحيحة بالأشياء الأخرى، سنكون قادرين على استخدامها بشكل صحيح وسنفهم استخدامها من قبل الآخرين، حتى لو لم تستحضر صورة. إن الفهم النظري للكلام يتعلق فقط بقوة ترابطها ترابطاً صحيحاً مع الكلمات الأخرى، والفهم العملي يتعلق بالترابطات مع الحركات البدنية الأخرى.

إن استخدام الكلام هو، بالطبع، اجتماعي أساساً، غرضه هو أن نقول للآخرين الأفكار التي نحملها أو على الأقل نرغب في أن نحملها، لكن الجانب الذي يهمنا على نحو خاص من الكلام هو قدرته على تطوير تفكيرنا. إذ أن كل نشاط فكري عال تقريباً هو مسألة كلام، مع الاستثناء الكلي تقريباً لكل شيء آخر. فوائد الكلام بالنسبة لأغراض التفكير كثيرة إلى حد أنها لا تنتهي أبداً، إذا ما أردت تعدادها، لكن بعضها يستحق الذكر.

في المقام الأول، ليس هناك صعوبة في إنتاج كلمة، في حين لا يمكن دائماً الإتيان بالصورة إلى الوجود بناء على الرغبة، وحين يتحقق ذلك، غالباً ما يكون فيها تفاصيل كثيرة لا علاقة لها. في

المقام الثاني، الكثير من تفكيرنا يتعلق بمسائل مجردة لا تسلم نفسها مسبقاً للخيال وتكون قابلة للفهم على نحو زائف إذا ما ألححنا على إيجاد صور يمكن الافتراض أنها تمثلها. الكلمة دائماً هي محسوسة وملموسة، مهما يمكن لمعناها أن يكون مجرداً، وهكذا، بمساعدة الكلام نتمكن من الاستقرار على مجردات بطريقة تكون مستحيلة دون ذلك. في المقام الثالث، حالتان للكلمة ذاتها تكونان متماثلتين بحيث أنه ما من واحدة منهما تكون لها ارتباطات لا يمكن التشارك بها من قبل الأخرى. فحالتان للكلمة «كلب» تكونان أكثر تشابهاً بكثير من (مثلاً) كلمة «بج» (كلب شبيه بابلدغ لكنه أصغر منه وكلمة دنماركي كبير). من هنا، فإن كلمة «كلب» تجعل من الأسهل بكثير التفكير بالكلاب عموماً. وعندما يكون لعدد من الأشياء خاصة مشتركة مهمة لكن ليست واضحة فإن اختراع اسم للخاصة المشتركة تساعدنا في تذكرها وفي التفكير بالطاقم الكامل من الأشياء التي تتصف بها. لكن من غير الضروري أن نطيل قائمة استخدام اللغة في التفكير.

في الوقت نفسه، من الممكن أن نقوم بتفكير اجتراري بواسطة الصور، ومن المهم، أحياناً، أن ندقق بالتفكير اللفظي المحض من خلال الرجوع إلى ما يعنيه. في الفلسفة على نحو خاص، يكون طغيان الكلام التقليدي خطراً، وعلينا أن نكون حذرين إزاء الافتراض أن النحو هو مفتاح الميتافيزيق، أو أن بنية جملة تترافق بصورة صحيحة كلياً مع بنية الحقيقة التي تؤكدها. لقد أكد سايس أن الفلسفة الأوروبية، منذ أرسطو، يهيمن عليها حقيقة واحدة هي أن كل الفلاسفة كانوا يتكلمون اللغات الهندو ـ أوروبية ولذلك افترضوا العالم، شأنه شأن الجمل التي كانوا معتادين عليها، قابلاً

للقسمة حتماً إلى مبتدأ وخبر. وحين نصل إلى التفكير بالحق والباطل، سنرى كم هو ضروري أن نتجنب افتراض توازٍ قريب جداً بين الحقائق والجمل التي تؤكدها. إزاء أخطاء كهذه، الضمانة الوحيدة هي أن نكون قادرين، مرة في طريقنا، على نبذ الكلام للحظة من الزمن وإكمال الحقائق بصورة مباشرة أكثر من خلال الصور. إن أشد الإنجازات جدية في التفكير الفلسفي إنما تنتج عن تأمل مباشر نسبياً كهذا للحقائق. لكن يجب أن يتم التعبير عن المحصلة بالكلام إن كان لا بد من إيصالها. وأولئك الذين لديهم رؤية مباشرة نسبياً للحقائق، غالباً ما يعجزون عن ترجمة رؤيتهم إلى كلام، في حين أن أولئك الذين يكون لديهم كلام يفتقدون الرؤية عادة، لهذا السبب جزئياً، نجد أن المقدرة الفلسفية العليا نادرة للغاية: إنها تتطلب جمع الرؤية مع الكلام المجرد الذي يصعب الوصول إليه والذي يتم فقدانه بسرعة كبيرة لدى القلة ممن توصلوا إليه لوهلة من الزمن.

المحاضرة (11)

الأفكار العامة والتفكير

يقال إن إحدى قيم العقل البشري أنه قادر على تأطير الأفكار المجردة والقيام بالتفكير اللاحسي. إنه، في هذا، يفترض أنه يختلف عن ذهن الحيوان. لقد لعبت «الفكرة» من أفلاطون فصاعداً دوراً كبيراً في منظومات إضفاء الصبغة المثالية على الفلاسفة. ففي أيديهم، كانت «الفكرة» دائماً شيئاً ما نبيلاً ومجرداً، استخدامها وفهمها من قبل الإنسان يضفي عليه رفعة خاصة تماماً.

ما ينبغي علينا أن نلقي نظرة عليه هذا اليوم هو: أن نرى أن هناك بالتأكيد كلاماً معناه مجرد، ونرى إن كان بإمكاننا أن نستخدم ذلك الكلام فكرياً وما الذي ينبغي افتراضه أو الاستدلال منه، أو ما الذي يمكن اكتشافه بالمراقبة، من خلال المضمون الذهني، لتعليل الاستخدام الفكري للكلام المجرد؟

فإذا ما أُخِذت كمشكلة في المنطق، يكون الجواب بالطبع، أن لا شيء، بالمطلق من خلال المضمون الذهني المجرد يمكن الاستدلال عليه من الحقيقة الصرفة بأننا يمكن أن نستخدم فكرياً الكلام الذي يكون معناه مجرداً. ومن الواضح أن شخصاً بارعاً بما يكفي يمكنه أن يصنّع آلة تتحرك ببواعث شمية، حينما يظهر كلب في جوارها، وتقول «ثمة كلب» وترمي حجارة عليها حين تظهر قطة. فعل القول «ثمة كلب» وفعل رمي الحجارة سيكونان في حالة كهذه آليين تماماً.

والخطاب الصحيح لا يقدم بحد ذاته أي دليل على المضمون الذهني أفضل من القيام بأي مجموعة أخرى من الحركات المفيدة بيولوجياً. كتلك المتعلقة بالهروب أو القتال. إن كل ما يمكن الاستدلال عليه من اللغة هو أن حالتين لشيء شامل، حتى ولو كانتا شديدتي الاختلاف، يمكن أن تسببا لفظاً للكلمة ذاتها في الحالتين اللتين لا تختلفان إلا قليلاً. وكما رأينا في المحاضرة السابقة، فإن كلمة «كلب» مفيدة، جزئياً لأن حالتي هذه الكلمة هما أكثر تشابهاً بكثير من (مثلاً) كلمة «بج» ودنماركي كبير. استخدام الكلام هو على هذا النحو طريقة في استبدال الجوانب التي تختلف فيها اختلافاً كبيراً، رغم أن الحالتين هما للنوع الشامل نفسه. إلا أن جانبين خاصين آخرين يختلفان قليلاً جداً ويكونان أيضاً حالتين للنوع الشامل، أي اسم النوع الشامل السابق. بالتالي وبقدر ما يتعلق الأمر بالمنطق، فإننا نكون أحراراً كلياً في أن نتبنى أية نظرية تتعلق بالأفكار العامة يمكن للمشاهدة التجريبية أن توصي بها.

لقد شن بيركلي وهيوم هجوماً شديداً على «الأفكار المجردة». إذ كانا يقصدان بالفكرة تقريباً ما ندعوه نحن بالصورة. ولكون لوك أكد أن باستطاعته أن يشكل فكرة عن المثلث عموماً، دون البت بأي نوع من أنواع المثلثات فقد جادل بيركلي بأن هذا مستحيل، إذ يقول: «ما إذا كان الآخرون لديهم تلك المقدرة العجيبة على تجريد أفكارهم، من الأفضل أن يقولوا ذلك، أما من جهتي فإني على ثقة أنني لا أمتلك ذلك. بل أجد بالحقيقة أن لدي مقدرة على التصور أو أن أمثل لنفسي الأفكار المتعلقة بتلك الأشياء الخاصة التي أدركتها حسياً وعلى خلطها ببعضها على نحو مختلف وكذلك تجزئتها. إن باستطاعتي أن أتخيل إنساناً له رأسان أو الأطراف العليا

لإنسان مرتبطة بجسم حصان. كما أن باستطاعتي أن أفكر باليد، العين، الأنف، كل بحد ذاته وبشكل مجرد أو مفصول عن بقية الجسم. لكن حينذاك، أياً تكن اليد أو العين التي أتخيلها، لا بد أن يكون لها شكل أو لون خاص ما. كذلك فإن فكرة الإنسان التي أؤطرها لنفسي لا بد أن تكون إما لأبيض أو أسود أو أسمر مصفر، مستقيم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط الحجم. لكن لا يمكنني بأي جهد من التفكير أن أفهم الفكرة المجردة المذكورة آنفاً. ومن المحال أيضاً بالنسبة لي أن أشكل فكرة مجردة عن الحركة تختلف عن حركة الجسم التي لا يكون فيها سريعاً ولا بطيئاً، لا منحنياً ولا مستقيماً والشيء نفسه يمكن أن يقال عن كل الأفكار المجردة الأخرى أياً كانت. ولكي نكون واضحين، أعترف بنفسي أنني قادر على التجريد بمعنى واحد، مثلاً حين أفكر بجوانب خاصة بالصفات منفصلة عن صفات أخرى، رغم أنها قد تكون مجتمعة في شيء ما، مع ذلك يمكن أن توجد فعلاً بدونه، لكنني أنكر أن باستطاعتي أن أجرد الواحدة من الأخرى أو أفهم، بشكل منفصل، تلك الصفات التي يستحيل أن توجد هكذا بشكل منفصل أو أن يكون بإمكاني أن أصوغ فكرة عامة، عن طريق التجريد من خواص بالطريقة المذكورة آنفاً ـ والتي آخرها القبولان الخاصان بـ«التجريد». ثم هناك أساس لأن يفكر معظم الناس بأن يعترفوا لأنفسهم بأنهم في مثل حالتي. إن عامة الناس الذين هم بسطاء وغير متعلمين لا يدعون أبداً أية علاقة لهم بـ«الأفكار المجردة». إذ يقال إنها صعبة ولا يمكن بلوغها بدون آلام ودرس لذلك يمكنا أن نستنتج بصورة معقولة، إن كان الأمر هكذا، أنها تقتصر فقط على المتعلمين.

«إنني أمضي لتفحص ما يمكن ادعاؤه دفاعاً عن عقيدة التجريد، وأحاول إن كان باستطاعتي أن أكتشف ما هو ذاك الذي يجعل الناس أصحاب التفكير يميلون لاعتناق رأي بعيد جداً عن الحس العام كما يبدو عليه ذلك الرأي.

لقد كان هناك مؤخراً فيلسوف ممتاز ويستحق التقدير» قدّم، ولا شك تشجيعاً كبيراً جداً، من خلال التفكير على ما يبدو بأن التفكير بالأفكار المجردة العامة هو ما يشكل الفارق الأوسع في مسألة الفهم ما بين الإنسان والحيوان. «فالتفكير بالأفكار العامة» كما يقول، «هو ذاك الذي يقيم الفارق التام بين الإنسان والخيوانات وهو امتياز لا يمكن للحيوانات على الإطلاق أن تبلغه. إذ من الواضح أننا لا نلاحظ أي آثار لديها لاستخدام الإشارات العامة المتعلقة بالأفكار الشاملة، وذلك ما يدعونا لأن نتخيل أنها لا تملك المقدرة على التجريد، أو صنع أفكار عامة، نظراً لأنها لا تستعمل الكلام أو أية إشارات عامة أخرى». ثم بعد قليل يتابع: «لذلك، أظن أن بإمكاننا أن نفترض أن ذلك الجنس من الحيوانات يختلف في هذا عن الناس. وأن ذلك الاختلاف الخاص هو الذي يجعلها منفصلة كلياً عن الناس. والذي يتسع أخيراً إلى ذلك الحد من المسافة، فلو كان لديها أية أفكار على الإطلاق وليست آلات مجردة (كما يفكر بعضهم بها) لما أمكننا أن ننكر أن لديها عقلاً ما. إذ يبدو لي واضحاً أن بعضها، في حالات معينة، يقوم بعمليات فكرية كما أن لديه إحساساً، لكن ذلك فقط ضمن أفكار بعينها، تماماً كما تتلقاها من حواسها. وأفضل هذه الحيوانات مقيدة ضمن تلك الحدود الضيقة وليس لديها (كما أعتقد) المقدرة على توسيعها عن طريق أي نوع من

التجريد». (رسالة في الطبيعة البشرية). إنني أتفق سلفاً مع هذا المؤلف العالم، أن قدرات الحيوان لا يمكن على الإطلاق أن تبلغ مرحلة التجريد. لكن حينذاك، إن كانت هذه هي الخاصية المميزة لذلك النوع من الحيوانات، سأخشى من أن قدراً كبيراً من أولئك الذين يعتبرون بشراً، يجب أن يعدوا من ضمنهم. السبب الذي يخصَّص هنا لماذا ليس لدينا أسس لأن نفكر بأن الحيوانات لديها أفكار عامة مجردة، هو أننا نلاحظ أنها لا تستعمل كلاماً أو أية إشارات أخرى، وهو ما بنيت عليه هذه الفرضية - أي أن استعمال الكلام يدل على امتلاك الأفكار العامة. يتبع ذلك أن الناس الذين يستعملون اللغة قادرون على التجريد أو تقييم أفكارهم. إذ أن هذا هو المعنى والحجة التي يستخدمها المؤلف والتي تظهر فيما بعد من خلال إجابته على سؤال يطرحه في مكان آخر: بما أن كل الأشياء الموجودة هي فقط جوانب خاصة، كيف تراها نتوصل إليها بمصطلحات عامة؟ جوابه هو التالي: تصبح الكلمات عامة بجعلها علامات على أفكار عامة. (مقالة حول الفهم البشري).

لكن يبدو أن عبارة تصبح عامة بجعلها علامة، ليست من فكرة عامة مجردة بل من عدة أفكار خاصة، يمكن لأي منها أن توحي بصورة حيادية للعقل. مثال على ذلك، حين يقال «تغير الحركة يتناسب مع القوة المضغوطة» أو «كل ما هو امتداد يكون قابلاً للقسمة». هذه الأفكار يجب فهمها على أنها تخص الحركة والامتداد عموماً، مع ذلك لن يتبع هذا أنها توحي لتفكيري بفكرة الحركة دون جسم يتحرك أو بأي توجه وسرعة محددة أو أن علي أن أفهم فكرة الامتداد العامة المجردة بأنها ليست خطاً ولا سطحاً ولا مادة صلبة، لا كبيرة ولا صغيرة لا سوداء ولا بيضاء ولا

حمراء وليست من أي لون مُحدد آخر. إنها تدل فقط على أن كل ما أعتبره حركة خاصة، سواء كانت سريعة أو بطيئة، عمودية أو أفقية أو مائلة أو في أي شكل كان، فإن المبدأ المتعلق بها ينطبق أيضاً تماماً، مثلما هي الحال على كل امتداد آخر خاص، دون أن يهم ما إذا كان خطاً أو سطحاً أو مادة صلبة وما إذا كان من هذه الضخامة أو تلك: من هذا الشكل أو ذاك.

«ومن خلال ملاحظتنا كيف تصبح الأفكار عامة، يمكننا على نحو أفضل أن نحكم كيف تصنع الكلمات هكذا. ثم هنا يجب أن نلاحظ أنني لا أفكر مطلقاً أن هناك أفكاراً عامة «مجردة»، إذ، في الفقرات التي اقتبسنا فيها من كتاب آخرين، هناك ذكر للأفكار العامة التي يفترض دائماً أنها تصاغ عن طريق التجريد، ووفق الطريقة المذكورة في القسمين 8 و9. الآن، إذا كنا سنلحق معنى بكلامنا ونتكلم فقط عما يمكننا فهمه، أعتقد أننا سنعترف أن الفكرة التي تعتبر خاصة بذاتها تصبح عامة وذلك بجعلها تمثل أو تنوب عن كل الأفكار الخاصة الأخرى التي هي من النوع نفسه. ولكي نوضح هذا بمثال، لنفترض هندسياً يبين طريقة قطع خط إلى قسمين متساويين.. إنه يرسم ـ خطاً أسود بطول بوصة واحدة مثلاً، هذا الذي هو بذاته خط خاص، يكون ذلك وبالنظر إلى دلالته، عاماً، نظراً لأنه، كما هو مستخدم هناك، يمثل كل الخطوط الخاصة مهما تكن. بحيث أن ما يتم تبيانه منه يكون تبياناً لكل الخطوط، أو بعبارة أخرى، رسماً للخط بصورة عامة. على ذلك النحو يصبح الخط الخاص عاماً، من خلال جعله علامة، وهكذا اسم «الخط» الذي يؤخذ بشكل مطلق يكون خاصاً، وبجعله علامة يصبح عاماً. وبما أن ما سبق يدين بعموميته ليس لكونه علامة على

خط مجرد أو عام بل على كل تلك الخطوط الصحيحة الخاصة التي يمكن أن توجد، لذلك يجب التفكير بالأخير على أنه يستمد عموميته من السبب نفسه أي تحديداً الخطوط الخاصة المختلفة التي تدل عليها على نحو غير مختلف».

نظرة بيركلي في الفقرة السابقة التي هي نظرة هيوم نفسها أساساً لا تتفق كلياً مع علم النفس الحديث، رغم أنها أقرب إلى الاتفاق معه مقارنة بنظرة أولئك الذين يعتقدون أنه يوجد في العقل مضامين مفردة يمكن أن تدعى أفكاراً مجردة. إن الطريقة التي تبدو فيها نظرة بيركلي غير صالحة تتمثل بصورة رئيسية في حقيقة مفادها أن الصور كقاعدة ليست من نمط أولي واحد بل من عدد من الأنماط الأولية المتماثلة. عن هذا الموضوع، كتب سيمون حسناً. إنه يناقش تأثير البواعث المتكررة في إحداث الصور وتعديلها فيقول: «نحن نختار حالة الإثارة الذاكرية التي يمكن أن نلحظ وجودها بأنفسنا من خلال الاستبطان ونسعى لأن نوسع الصورة الجسدية لعلاقتنا الأقرب بها في غيابه، وبذلك يكون لدينا إثارة ذاكرية خالصة أمامنا. في البداية يمكن أن يبدو لنا أن صورة محددة محسوسة تماماً تصبح واضحة لنا، لكن فقط عندما نكون معنيين بشخص نحن على تماس دائم معه، سوف نجد أن الصورة الموسعة تتصف بشيء ما، إذا ما تكلمنا بصورة عامة ـ إنه شيء أشبه بتلك الصور الضوئية الأميركية التي تبحث عن عرض ما هو عام بالنسبة لنمط من الأنماط وذلك بجمع عدد كبير من الصور ذات الرؤوس المختلفة فوق بعضها بعضاً في صفحة واحدة. تحدث التعميمات، برأينا، من خلال العمل الجناسي لصور مختلفة للوجه ذاته، ذاك الذي نتوصل إليه بأشد الحالات

والأوضاع اختلافاً، مثلاً، مرة شاحب، مرة محمر، مرة مبتهج، مرة جاد، مرة في هذا الضوء، مرة في ذاك، وفي الوقت الذي لا ندع كامل سلسلة التكرارات تتردد فينا على نحو موحد، بل نعير انتباهنا للحظة خاصة بعينها من ضمن اللحظات الكثيرة... هذا الباعث الذاكري الخاص يوازن في الحال سابقاته المستثارة بصورة متزامنة وكذلك لاحقاته ثم ندرك الوجه قيد البحث بتحديد ملموس في ذلك الوضع بعينه». بعد قليل يقول: «النتيجة هي ـ على الأقل لدى الإنسان، لكن ربما أيضاً لدى الحيوانات العليا ـ تطور نوع من التجريد السيكولوجي. إن الجناس الذاكري يقدم لنا، دون إضافة من عمليات تفكير أخرى، صورة لصديقنا س، هي بمعنى ما مجردة وليست محسوسة في أي وضع معين، إذ أن س يفلت من أية لحظة بعينها من الزمن. وإذا رسمت حلقة الآثار الباقية الموسعة بصورة أوسع حتى، فإن صوراً مجردة لترتيب أعلى يظهر: مثلاً، رجل أبيض أو زنجي. إن الشكل الأول للمفاهيم المجردة، برأيي يقوم عموماً على صور مجردة كهذه. والتجريد السيكولوجي الذي يجري بالطريقة الموصوفة أعلاه هو السابق للتجريد المنطقي الخالص. وهو ليس حكراً أبداً على الجنس البشري، بل يظهر بطرق مختلفة أيضاً لدى الحيوانات ذات التنظيم العالي أكثر». الموضوع ذاته، يعالجه بمزيد من التفصيل في مكان آخر لكن ما يقال هناك لا يضيف شيئاً هاماً إلى ما تحتويه الاقتباسات المذكورة آنفاً.

مع ذلك، من الضروري أن نميز بين الغامض والعام. فطالما نحن راضون بصورة سيمون المركبة، لا يمكننا أن نصل إلى ما هو أبعد من الغامض. والسؤال ما إذا كانت هذه الصورة تقودنا إلى

الغامض أم لا، تتوقف على ما أظن على السؤال ما إذا كنا، إضافة إلى الصورة المعممة، نمتلك أيضاً صوراً عامة لبعض الحالات التي تتركب منها أم لا. لنفترض، مثلاً أنك في عدد من المناسبات كنت قد رأيت زنجياً من الزنوج وأنك لم تعرف ما إذا كان هذا الزنجي هو نفسه أم أنه مغاير في كل مناسبة. ولنفترض في النهاية أنه كان لديك صورة ـ ذاكرة مجردة للمظاهر المختلفة التي يمثلها الزنجي في مختلف المناسبات لكن ليس لديك صورة ـ ذاكرة لأي مظهر منفرد من تلك المظاهر. في تلك الحالة، صورتك ستكون غامضة. من جهة أخرى، إذا كان لديك، إضافة إلى الصورة المعممة، صور خاصة لمظاهر متعددة، واضحة بشكل كافٍ لأن تتميز على أنها مختلفة، وعلى أنها حالات للصورة المعممة، فإنك حينذاك لن تشعر بأن الصورة المعممة صالحة بالنسبة لأي مظهر من المظاهر الخاصة، ولسوف يكون باستطاعتك أن تجعلها تقوم بدور الفكرة العامة بدلاً من الفكرة الغامضة. وإذا كانت هذه النظرة صحيحة، ليس هناك من مضمون عام جديد محتاج لأن يضاف إلى الصورة المعممة. ما نحتاج لأن يضاف إليه هو صور خاصة تقارن وتطابق مع الصورة المعممة. وبقدر ما يمكنني الحكم من خلال الاستبطان، فإن هذا يحدث بالممارسة. لنأخذ، مثلاً، حالة سيمون مع وجه الصديق. فما لم نقم بجهد خاص للتذكر، يحتمل أن يمثل الوجه أمامنا بتعبير عمومي، عائم جداً وغامض، لكن يمكننا بالإرادة أن نتذكر كيف كمان صديقنا يبدو في مناسبة خاصة ما، حين كان مبتهجاً أو غاضباً أو تعيساً، وهذا يجعلنا نتحقق من الماهية المعممة للصورة الغامضة.

مع ذلك، ثمة طريقة أخرى للتمييز بين الغامض والخاص والعام، وذلك ليس من خلال مضمونها بل من خلال رد الفعل الذي ينتج عنها. مثال على ذلك، يمكن أن يقال عن كلمة إنها غامضة، حين تنطبق على عدد مختلف من الأفراد، لكن على كل منهم كأفراد. فالاسم سميث، مثلاً، غامض: والمقصود منه دائماً أن ينطبق على رجل واحد، لكن هناك الكثير من الرجال الذين ينطبق عليهم. من جهة أخرى، كلمة «إنسان» عامة، فنحن نقول: «هذا سميث»، لكننا لا نقول «هذا الإنسان» بل «هذا إنسان». بالتالي يمكننا القول إن الكلمة تجسد فكرة غامضة عندما تكون آثارها مناسبة لفرد، لكن آثارها تكون واحدة بالنسبة لمختلف الأفراد المتماثلين، في حين أن الكلمة تجسد فكرة عامة حين تكون آثارها مختلفة عن تلك المناسبة للأفراد. لكن في ما يكمن هذا الفارق، ليس من السهل القول، على أنني أميل للظن بأنه يكمن فقط في معرفة أنه من فرد يتم تمثيله بحيث أن ما يميز الفكرة العامة عن الفكرة الغامضة هو فقط حضور اعتقاد معين مصاحب لها. وإذا كانت هذه النظرة صحيحة، فإن الفكرة العامة تختلف عن الغامضة بطريقة مماثلة لتلك التي تختلف فيها صورة الذاكرة عن صورة ـ التخيل. كذلك وجدنا هناك أن الفارق يتكون فقط من الحقيقة القائلة إن صورة ـ الذاكرة تكون مصحوبة بالاعتقاد، وفي هذه الحالة، فيما يتعلق بالماضي.

كذلك يجب القول إن صورنا حتى ذات الوقائع الخاصة تماماً تتصف بدرجة من الغموض تزيد أو تنقص. وذلك يعني أن الواقعة يمكن أن تتفاوت ضمن حدود معينة دون أن تجعل صورنا تتفاوت بشكل ملحوظ. ولكي نتوصل إلى العامة من الضروري أن نكون

قادرين على مطابقتها مع عدد من الصور أو الكلمات الدقيقة نسبياً لوقائع خاصة، وطالما أن كل صورنا وكلماتنا غامضة، لا يمكننا التوصل إلى الطباق الذي يتم بواسطته تحديد العامة. ذلك هو تبرير النظرة التي اقتبستها من ريبوت في مكان سابق، أي أن الفكر يتقدم من غير المحدد إلى المحدد وأن الغامض يظهر أبكر من الخاص أو العام.

أعتقد أن النظرة التي كنت أناصرها، والتي تقول بأن الفكرة العامة تتميز عن الغامضة بوجود حكم، هي أيضاً ما قصده ريبوت حين يقول: «الصورة العامة لا تكون حكماً أبداً، أما المفهوم فهو دائماً كذلك. إننا نعلم أنه بالنسبة للمناطقة (سابقاً على أية حالة) المفهوم بسيط وعنصر أولي، بعدئذ يأتي الحكم ليوحد مفهومين أو عدة مفاهيم. أما بالنسبة لعلماء النفس، فعلى العكس، التأكد هو الفعل الأساسي، بينما المفهوم هو «نتيجة» الحكم (سواء كان صريحاً أو خفياً)، الخاص بنقاط التشابه مع استثناء الفوارق».

إن قدراً كبيراً من العمل الذي يقر بأنه تجريبي تم القيام به في السنوات الأخيرة حول علم نفس التفكير. وقد تضمنت «محاضرات تيتشنر حول علم النفس التجريبي لعمليات التفكير» موجزاً جيداً لمثل ذلك العمل حتى سنة 1909 وهناك ثلاث مقالات بقلم واط، ميسر، وبوهلر تتضمن قدراً كبيراً من المادة المجمّعة من خلال الطرق التي يدعوها تيتشنر تجريبية.

من جهتي، أنا غير قادر على إلحاق الكثير من الأهمية بهذا العمل كما يفعل كثير من علماء النفس. فالطريقة المستخدمة، كما تبدو لي، من الصعب أن تحقق شروط التجربة العلمية. وإذا ما

تكلمنا بصورة عامة، فإن ما تم عمله هو أن مجموعة من الأسئلة طرحت على أناس مختلفين ثم سجلت إجاباتهم وكذلك أوصافهم الخاصة، بناء على الاستبطان، لعمليات التفكير التي أدت بهم إلى إعطاء تلك الأجوبة. إذ أن الكثير من الاعتماد، كما يبدو لي، قام على صحة استبطانهم. وحول الاستبطان كطريقة كنت قد تكلمت في محاضرة سابقة (هي المحاضرة 6). ولست مستعداً مثل الأستاذ واطسون، لأن أرفضها كلياً، لكنني لا أفكر أنها مخطئة بامتياز ومعرضة بصورة خاصة تماماً للتزييف بما يتوافق مع النظرية المتصورة مسبقاً. إن ذلك أشبه بالاعتماد على تقرير شخص قصير النظر فيما يتعلق بمن يراه قادماً على الطريق في لحظة يكون فيها مقتنعاً تماماً أن جونز بالتأكيد هو القادم. وإذا كان كل شخص مصاباً بقصر النظر وبهواجس المعتقدات فيما يتعلق بما سيكون واضحاً، يمكن أن يتعين علينا أن نضع أفضل شهادة كهذه، لكننا سنضطر لتصحيح أخطائها بالاهتمام بجمع شهادات الناس بصورة متزامنة مع أشد التوقعات انحرافاً. ليس هناك دليل على أن هذا قد تم فعله في التجارب المذكورة، ولا أن تأثير النظرية في تزوير الاستبطان كان بالحقيقة ملحوظاً بشكل صحيح كلياً.. إنني أشعر بالاقتناع لو أن الأستاذ واطسن كان واحداً من الخاضعين للاستبيان، فهو سيعطي أجوبة مختلفة كلياً عن تلك المسجلة في المقالات المذكورة. يقتبس تيتشنر رأياً لووندت حول هذه الأبحاث يبدو لي مبرراً تماماً، إذ يقول: «هذه التجارب ليست تجارب على الإطلاق بمعنى علم المنهج العلمي. إنها تجارب مزيفة، وذلك يبد ولي منهجياً ببساطة، لأنها أجريت بشكل عادي في مختبر لعلم النفس وتشتمل على التعاون بين

شخصين يزعمان أن أحدهما مجرب والآخر مراقب. والواقع أنهما غير منهجيين البتة، إذ لا تتوفر فيهما أي من السمات الخاصة التي يمكن من خلالها التمييز بين عمليات استبطان علم النفس التجريبي وبين الاستبطانات السببية في الحياة العادية». يختلف رأي تيتشنر، بالطبع، عن هذا الرأي، لكن لا يمكنني أن أرى أن أسبابه الخاصة بالخلاف صالحة. فشكوكي تزداد فقط لحقيقة واحدة هي أن بوهلر على أية حال استخدم علماء نفس مدربين كعناصر استبيان له. وعالم النفس المدرب يفترض، بالطبع، أن يكون قد اكتسب عادة المراقبة، لكن من المحتمل أيضاً على الأقل أن يكون اكتسب عادة رؤية ما تتطلب نظرياته. من الممكن أن نأخذ بحث بوهلر لتوضيح نوع النتائج التي تم التوصل إليها من خلال طرق كهذه. يقول بوهلر: «إننا نسأل أنفسنا السؤال العام التالي: أية تجربة نمر بها حين نفكر؟ بعدئذ لا نحاول على الإطلاق وضع أي تحديد أولي لمفهوم «التفكير» لكننا نختار من أجل التحليل عمليات فقط من النوع الذي يصفها الكل بأنها عمليات تفكير». بعدئذ يقول: «الشيء الأكثر أهمية في التفكير هو الوعي أن...» وهو ما يدعوه بالتفكير. إنها، كما يقول، الأفكار بهذا المعنى التي هي أساسية للتفكير. ثم يؤكد أن التفكير لا يحتاج للغة أو لتقدمات حسية. «إنني أؤكد بالأحرى أن كل شيء، من حيث المبدأ يمكن أن يكون موضع تفكير (ذي معنى) على نحو متميز، دون أية مساعدة من تقدمة حسية، فكل ظل مفرد للون الأزرق في اللوحة المعلقة في غرفتي يمكن أن أفكر فيه بتميز تام على نحو غير حسي، شريطة أن يكون بالإمكان أن يعطى الشيء لي بطريقة أخرى غير طريق مساعدة الأحاسيس. أما كيف يكون

ذلك ممكناً فسوف نرى ذلك لاحقاً.» إن ما يدعوه تفكيراً لا يمكن إرجاعه، حسب رأيه، إلى الوقائع النفسية الأخرى. كما أنه يؤكد أن الأفكار تتكون في معظمها من قواعد معروفة. ومن الواضح أن الأساسي بالنسبة لصالح هذه النظرية أن الفكرة أو القاعدة المشار إليها من قبل بوهلر لا تحتاج لأن يتم التعبير عنها بالكلام. ذلك أنه إذا ما تم التعبير عنها بالكلام، تكون قابلة للتعامل مباشرة وفق الخطوط التي جعلنا السلوكيون أليفين معها. كذلك من الواضح أن الغياب المفترض للكلام يرتكز فقط على الشهادة الاستبطانية للأشخاص الخاضعين للتجربة. على أنني لا يمكنني التفكير أن هناك يقيناً كافياً في إمكانية الاعتماد عليهم نتيجة هذه المراقبة السلبية بحيث تجعلنا نقبل نظرة صعبة وثورية في التفكير، فقط لأنهم فشلوا في ملاحظة حضور الكلام أو ما يكافئه في التفكير. إنني أظن أن ذلك من المحتمل أكثر بكثير، خاصة من خلال النظرة إلى أن الأشخاص المعنيين كانوا على سوية عالية من التعليم وأننا معنيون بالعمليات المضغوطة الموجزة التي تسبب فيها العادة تجنب قدر كبير من المصطلحات الوسيطة، أو المرور عليها بسرعة كبيرة للهروب من المراقبة.

إنني أميل للتفكير بأن ملاحظات مماثلة تنطبق على الفكرة العامة «للتفكير بلا صور» المتعلق بما كان موضع الكثير من الجدل. فأنصار التفكير بلا صور لا يجادلون فقط بأنه يمكن أن يكون هناك تفكير لفظي خالص، بل يجادلون أيضاً بأنه يمكن أن يكون هناك تفكير يجري ليس بالكلام ولا بالصور. شعوري الخاص هو أنهم افترضوا متسرعين وجود التفكير في الحالات التي تجعل العادة فيها التفكير غير ضروري. فعندما قام ثورندايك

بتجاربه على الحيوانات في الأقفاص، وجد أن الترابطات القائمة كانت بين الباعث الحسي والحركة الجسدية (لا الفكرة عنها) دون الحاجة لافتراض أي وسيط غير سيكولوجي. الشيء نفسه، كما يبدو لي، ينطبق علينا. فوضع حسي معين يؤدي فينا لإحداث حركة جسدية معينة. هذه الحركة تكمن أحياناً في نطق كلمات. أما التحيز فيقودنا إلى افتراض أنه بين الباعث الحسي ونطق الكلمات عملية تفكير لا بد أن تكون وسيطة، لكن ليس هناك من سبب معقول لافتراض كهذا. فأي عمل عادي، كالأكل أو اللبس مثلاً، يمكن أن يتم أداؤه، في المناسبة الملائمة، دون أي حاجة للتفكير، والأمر نفسه ينطبق، على ما يبدو، على قسم كبير من كلامنا وبشكل مؤلم. ما ينطبق على الكلام المنطوق ينطبق بالطبع كذلك على الكلام الداخلي الذي لا يُنطق. لذلك، أظل غير مقتنع البتة بأن هناك أية ظاهرة من نوع التفكير الذي لا يتكون من صور ولا من كلام، أو أن الأفكار يجب أن تضاف إلى الأحاسيس والصور بوصفها جزءاً من المادة التي تتشكل منها الظواهر الذهنية.

يتأثر السؤال عن طبيعة وعينا بما هو شامل، تأثراً كبيراً بنظرتنا إلى الطبيعة العامة لعلاقة الوعي بموضوعه، فإذا تبنينا نظرة برينتانو، والتي تقول إن كل مضمون ذهني له إرجاع أساسي إلى الموضوع، يكون من الطبيعي حينذاك أن نفترض أن هناك نوعاً خاصاً من المضمون الذهني الذي يكون عاماً شاملاً للموضوع، باعتباره عكس الخاص. وطبقاً لهذه النظرة، فإن قطة بعينها يمكن «إدراكها حسياً» أو تخيلها، في حين أن «القط» كنوع شامل يمكن «فهمه». لكن هذه الطريقة كلها في النظر إلى تعاملاتنا مع ما هو

عام شامل ينبغي التخلي عنها عندما يتم النظر إلى علاقة الواقعة الذهنية «بموضوعها» على أنها فقط غير مباشرة وسببية، وهي النظرة التي تبنيناها. إن المضمون الذهني خاص دائماً، بالطبع، والسؤال المتعلق بما «يعني» (في حال أنه يعني أي شيء)، هو السؤال الذي لا يمكن الإجابة عليه من خلال التفحص فقط للماهية الجوهرية للمضمون الذهني، بل فقط من خلال معرفة روابطه السببية في حالة الشخص المعني. فأن نقول إن فكرة معينة «تعني» ما هو شامل باعتباره عكس ما هو غامض أو خاص، يعني أن نقول شيئاً ما بالغ التعقيد. فالحصان سيتصرف بطريقة معينة عندما يشم رائحة دب، حتى لو كانت الرائحة مستمدة من جلد دب. أي بمعنى أن أي بيئة تتضمن حالة من حالات الشامل «رائحة الدب» تؤدي لحدوث تصرف مماثل كثيراً لدى الحصان، لكننا لا نقول إن الحصان واعٍ لهذا الشامل. هناك أيضاً سبب ضئيل يدعونا للنظر إلى الإنسان على أنه واعٍ للشامل ذاته، وذلك لأنه في الظروف نفسها، يمكنه أن يرد بالقول «أشم رائحة دب». هذا الرد شأنه شأن رد الحصان هو فقط متماثل كثيراً في مختلف المناسبات، حيث تقدم البيئة حالة عن الشامل نفسه. فالكلام الذي يكون معناه المنطقي شاملاً يمكن لهذا السبب أن يستخدم بشكل صحيح، دون أي شيء يمكن أن يدعى وعياً بالشامل. مثل هذا الوعي بالمعنى الوحيد الذي يمكن به القول إنه موجود هو مسألة حكم تأملي يكمن في مراقبة نقاط التماثل ونقاط الاختلاف. فالشامل لا يظهر أبداً للعقل كشيء مفرد بنفس الطريقة التي يظهر بها شيء مدرك حسياً. وأعتقد أن بالإمكان التوصل إلى حجة منطقية تبين أن الشوامل جزء من بنية العالم لكنها الجزء الذي

يستدل عليه استدلالاً، لا جزء من معطياتنا. أما ما يوجد لدينا فيتكون من عوامل مختلفة، بعضها متاح للمراقبة الخارجية، وبعضها الآخر لا يُرى إلا بالاستبطان. العوامل المتاحة للمراقبة الخارجية هي العادات بصورة أولية لكونها لها الخصوصية في أن ردود فعل شديدة التماثل تنتج عن بواعث هي في كثير من المجالات مختلفة جداً بعضها عن البعض الآخر. من هذا مثلاً، هناك رد فعل الحصان على رائحة الدب وكذلك رد فعل الإنسان الذي يقول «دب» في الظروف ذاتها. رد الفعل اللفظي، بالطبع، هو أهم بكثير من وجهة نظر ما يمكن أن يدعى بمعرفة الشوامل، فالإنسان الذي يمكن أن يستعمل دائماً كلمة «كلب» حين يرى كلباً يمكن القول ـ بمعنى ما، أنه يعرف معنى كلمة «كلب» وبذلك المعنى، لديه معرفة بـ«الكلب» كنوع شامل. لكن هناك، بالطبع، مرحلة أبعد يتوصل إليها المنطقي، لا يكتفي فيها فقط بالرد بكلمة «كلب» بل ينطلق إلى العمل كي يكتشف ما يوجد في المحيط ويسبب لديه رد فعل واحد تقريباً، في مختلف المناسبات. هذه المرحلة الأبعد تكمن في معرفة أوجه التشابه والاختلاف: أوجه التشابه الضرورية لإمكانية تطبيق كلمة «كلب» وأوجه الاختلاف التي هي متساوقة معها. معرفتنا بأوجه التشابه والاختلاف هذه لا تنفد أبداً ولذلك معرفتنا بمعنى الشامل ليست كاملة البتة. إضافة إلى العادات القابلة للمراقبة الخارجية (بما في ذلك عادة الكلام) هناك أيضاً الصورة العامة التي تنتج عن الوضع الأسمى أو، بحسب تعبير سيمون، تجانس عدد من المفاهيم المتماثلة. هذه الصورة غامضة طالما أن تعدد أنماطها الأولية لا يكون قابلاً للتمييز، لكن تصبح شاملة عندما تتواجد جنباً إلى

جنب مع صور أكثر تحديداً لحالاتها، وتقابل عن معرفة بها. في هذه الحالة نجد مرة ثانية مثلما وجدنا عندما كنا نناقش الكلام بصورة عامة في المحاضرة السابقة، أن الصور ليست ضرورية منطقياً لتعليل السلوك القابل للمراقبة، أي، في هذه الحالة الخطاب الفكري. إذ يمكن لهذا أن يوجد كعادة محركة، دون أية مصاحبة من الصور. وهذا الاستنتاج ينطبق على الكلام الذي يكون معناه خاصاً نسبياً. وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً، يتبع ذلك أن علم النفس السلوكي، الذي يتحاشى المعطيات الاستبطانية، قادر على أن يكون علماً مستقلاً وعلى تعليل ذلك الجزء كله من سلوك الناس الآخرين الذي ينظر إليه عموماً على أنه دليل على ما يفكرون به. ولا بد من الإقرار بأن هذا الاستنتاج يضعف إلى حد كبير الثقة التي يمكن وضعها في المعطيات الاستبطانية. إذ يجب القبول بها بكل بساطة بسبب الحقيقة المعروفة وهي أننا كما يبدو ندركها حسياً وليس بسبب ضرورتها المفترضة لتفسير المعطيات التي توفرها لنا المراقبة الخارجية.

هذا، على أي حال، هو الاستنتاج الذي نلزم به طالما أننا نقبل مع السلوكيين نظرات الحس ـ العام للعالم الطبيعي. لكن، وكما ناقشنا، إذا كان العالم الطبيعي ذاته، كما هو معروف، يتأثر كثيراً بالذاتية، وإذا كان الوجود الطبيعي، كما توحي به نظرية النسبية، يحتوي مختلف أنواع وجهات النظر التي اعتدنا النظر إليها على أنها سيكولوجية على نحو متميز، حينذاك نعود أدراجنا على هذا الطريق المغاير إلى ضرورة الثقة بالمراقبات التي هي بمعناها الهام خاصة. وخصوصية المعطيات الاستبطانية هي التي تسبب الكثير من اعتراضات السلوكيين عليها.

هذا مثال عن صعوبة بناء فلسفة صالحة لأي علم بذاته دون الأخذ بعين الاعتبار العلوم الأخرى، فالفلسفة السلوكية في علم النفس رغم أنها في كثير من المجالات تثير الإعجاب من وجهة نظر المنهج تبدو لي أنها تخفق لدى التحليل الأخير لأنها تقوم بالأساس على فلسفة في الفيزياء غير صالحة. لذلك، وعلى الرغم من الحقيقة القائلة إن الدليل الخاص بالصور، سواء أكان عاماً أم خاصاً، هو استبطاني فقط ولا يمكنني الإقرار بأن الصور يجب أن ترفض أو أن علينا أن نصغِّر إلى أدنى حد دورها في معرفتنا بكل ما هو ناءٍ زماناً ومكاناً.

المحاضرة (12)

الاعتقاد

موضوعنا اليوم الاعتقاد وهو المشكلة المركزية في تحليل العقل، فالاعتقاد يبدو الشيء الأشد «ذهنية» الذي نقوم به، والشيء الأشد بعداً عما تقوم به المادة المحض. إن الحياة الفكرية برمتها تتكون من اعتقادات، ومن الانتقال من اعتقاد إلى آخر من خلال ما يدعى بـ«العملية الفكرية». والاعتقادات تقدم المعرفة كما تقدم الخطأ. إنها مركبات الحقيقة والزيف، فعلم النفس ونظرية المعرفة والميتافيزيق كلها تدور حول المعتقدات وعلى النظرة التي نأخذها عن المعتقد تتوقف نظرتنا الفلسفية إلى حد كبير.

لكن قبل الانطلاق في التحليل التفصيلي للاعتقاد، يحسن بنا أن نلحظ بعض المتطلبات التي لا بد لأية نظرية أن تستوفيها.

1) مثلما الكلام يتميز بأن له معنى كذلك الاعتقادات تتميز بأنها صحيحة أو زائفة. ومثلما المعنى يكمن في العلاقة بالموضوع المقصود، كذلك الحقيقة والزيف يكمنان في العلاقة بشيء ما يقع خارج الاعتقاد. إذ يمكنك أن تعتقد أن الحصان الفلاني سيفوز في سباق دربي، وطبقاً للنتيجة سيكون اعتقادك صحيحاً أو خاطئاً. كما يمكنك الاعتقاد أن ستة في تسعة تساوي ستاً وخمسين، وفي هذه الحالة أيضاً يكون هناك حقيقة هي التي تجعل اعتقادك زائفاً، يمكنك أن تعتقد أن أمريكا تم اكتشافها سنة1492 أو سنة 1066.

في الحالة الأولى يكون اعتقادك صحيحاً، وفي الثانية خاطئاً، وفي أي من الحالتين تتوقف الصحة أو الخطأ على أفعال كولمبوس وليس على أي شيء راهن أو تحت سيطرتك. ما يجعل الاعتقاد صحيحاً أو خاطئاً هو ما أدعوه بـ«الحقيقة»، والحقيقة الخاصة التي تجعل اعتقاداً معيناً صحيحاً أو خاطئاً أدعوها «موضوعه» وعلاقة الاعتقاد بموضوعه أدعوها «المرجع» أو «مرجع موضوع» الاعتقاد. وهكذا، إذا ما اعتقدت أن كولمبوس عبر الأطلسي عام 1492، فإن «موضوع» اعتقادي هو رحلة كولمبوس الفعلية و«مرجع» اعتقادي هو العلاقة بين اعتقادي والرحلة ـ تلك العلاقة التي تجعل اعتقادي بفضلها صحيحاً (أو في الحالة الأخرى خاطئاً). أما «مرجع» الاعتقاد فيختلف عن «معنى» الكلام بطرق مختلفة لكن خصوصاً في أنه، كحقيقة، من نوعين مختلفين، مرجع «صحيح» ومرجع «خاطئ». صحة الاعتقاد أو خطأه لا يتوقف على أي شيء داخلي في الاعتقاد نفسه، بل على طبيعة علاقته بموضوعه. أما الطبيعة الداخلية للاعتقاد فمن الممكن معالجتها دون الرجوع إلى ما يجعلها صحيحة أو خاطئة. في بقية المحاضرة الحالية سأغفل الصحة والخطأ، اللذين هما موضوع المحاضرة (13). إذ أن الطبيعة الداخلية للاعتقاد هو ما يهمنا اليوم.

2) علينا أن نميز بين الاعتقاد وما هو موضع الاعتقاد. إذ يمكنني أن أعتقد أن كولمبوس عبر الأطلسي وأن كل الكريتيين كذابون وأن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة أو تسعة في ستة ستة وخمسون، في كل هذه الحالات، الاعتقاد هو نفسه تماماً. إلا أن المضمون فقط هو الذي يختلف وقد أتذكر إفطاري هذا الصباح أو محاضرتي الأسبوع الماضي أو رؤيتي الأولى لنيويورك. في كل هذه الحالات

الشعور باعتقاد - الذاكرة هو نفسه تماماً، فقط ما نتذكره هو المختلف، ملاحظات مماثلة تماماً تنطبق على التوقعات. فالموافقة المجردة والذكرى والتوقع كلها أشكال للاعتقاد، والثلاثة كلها تختلف عما هو موضع اعتقاد، ولكل منها ماهيته الثابتة المستقلة عما هو موضع اعتقاد.

في المحاضرة رقم (1)، انتقدنا تحليل التقدمة في الفعل، المضمون والشيء، غير أن تحليلنا للاعتقاد يتضمن ثلاثة عناصر مماثلة للغاية، هي بالتحديد: أن نعتقد وما هو موضع اعتقاد والموضوع. الاعتراضات على الفعل (في حال وجود تقدمات) ليست صالحة إزاء أن تعتقد في حالة المعتقدات، وأن تعتقد هو الشعور الفعلي الذي تجربه، وليس شيئاً تسلّم به مثل الفعل، لكن من الضروري أولاً أن نكمل متطلباتنا الأولية ومن ثم نتفحص مضمون الاعتقاد، بعد ذلك سنكون في وضع يسمح لنا بالعودة إلى السؤال المتعلق بما يشكل الاعتقاد.

3) ما هو موضع اعتقاد وأن تعتقد يتكون كلاهما من وقائع راهنة لدى صاحب الاعتقاد، بغض النظر عما يمكن أن يكون موضوع الاعتقاد، مثال على ذلك، لنفترض أنني أعتقد أن «قيصر عبر الربيكون». موضوع اعتقادي هو حادثة حدثت قبل زمن طويل، لم أرها ولا أتذكرها. هذه الحادثة بذاتها لا تتكون في ذهني عندما أعتقد أنها حدثت، وليس صحيحاً أن نقول إنني أعتقد بالحادثة الفعلية، بل ما أعتقد به هو شيء ما في ذهني الآن، شيء ما ذو صلة بالحادث (بطريقة سنبحثها في المحاضرة (13)) لكن من الواضح أنها لا تختلط بالحادثة، نظراً لأن هذه لا تقع الآن، بل الاعتقاد يقع الآن. إن ما يعتقده الإنسان في لحظة معينة يكون

مبتوتاً به كلياً، إن كنا نعرف محتويات عقله في تلك اللحظة. لكن عبور قيصر للروبيكون هو حادثة تاريخية فعلية تتميز عن المحتويات الراهنة لكل ذهن راهن. وما يُعتقد به، مهما يكن صحيحاً، ليس الحقيقة الفعلية التي تجعل الاعتقاد صحيحاً بل الحادثة الحالية التي تتصل بالحقيقة. هذه الحادثة الحالية، التي هي ما يُعتقد به، سأدعوها «مضمون» الاعتقاد ولقد مرت بنا مناسبة من قبل أتيح لنا أن نلحظ الفرق بين المضمون والموضوع في حالة اعتقادات ـ الذاكرة، حيث المضمون هو «هذا وقع»، والموضوع هو الحدث الماضي.

4) بين المضمون والموضوع، هناك أحياناً فجوة واسعة جداً. مثال على ذلك حالة «قيصر عبر الربيكون»، هذه الفجوة، حين تلاحظ لأول مرة، يمكن أن تمنحنا شعوراً بأننا لا نستطيع فعلاً أن نعرف أي شيء حول العالم الخارجي. بل كل ما نستطيع «معرفته» كما يمكن القول، هو ما يجري الآن في تفكيرنا. فإن لم يكن القيصر والربيكون في تفكيرنا، يمكن أن يبدو الأمر كما لو أن علينا أن نبقى مقطوعين عن معرفتهما. الآن لن أتعامل بالتفصيل مع هذا الشعور، نظراً لأنه ضروري أولاً لتحديد «أن نعرف»، وهو ما لا يمكن القيام به بعد. لكنني سأقول، كجواب مبدئي، إن الشعور يسلم بمثل المعرفة الذي أعتقد أنه خطأ تام. إنه يسلم، إذا ما تم إظهار ما نفكر به، بأنه شيء ما مثل الوحدة الصوفية بين العارف والمعروف. إذ غالباً ما يقال إن هذين الاثنين يندمجان ضمن وحدة واحدة من خلال حقيقة أخرى هي الإدراك. من هنا، عندما تكون هذه الوحدة غائبة بكل وضوح يمكن أن تبدو وكأنه ليس هناك إدراك خالص. من جهتي، أعتقد أن نظريات ومشاعر كهذه مخطئة كلياً: إذ أعتقد أن

المعرفة هي علاقة خارجية ومعقدة جداً، غير قابلة لتعريف محدد بالضبط، يعتمد على القوانين النسبية ولا يشتمل على وحدة أكثر مما هناك وحدة بين عمود اللوحة والبلدة التي يشير إليها. هذه المسألة سأعود إليها في مناسبة لاحقة، أما الآن فهذه الملاحظات المؤقتة لا بد أن تكون كافية.

5) يكون مرجع الموضوع الخاص باعتقاد ما مرتبطاً بحقيقة أن كل أو بعض مكونات مضمونه هي ذات معنى. فإذا قلت «قيصر غزا بلاد الغال»، فإن الشخص الذي يعرف معنى الكلمات الثلاث التي تشكل قولي يعرف بقدر ما يمكن أن يكون معروفاً ما يتعلق بطبيعة الموضوع التي تجعل قولي صحيحاً. إذ من الواضح أن مرجع الموضوع الخاص بالاعتقاد هو عموماً وبطريقة ما مشتق من معاني الكلمات أو الصور التي تحدث في مضمونه. مع ذلك، هناك تعقيدات معينة لا بد من وضعها في البال. في المقام الأول، يمكن الجدال بأن صورة الذاكرة تكتسب معنى فقط من خلال اعتقاد ـ الذاكرة الذي يبدو في حالة الذاكرة على الأقل، أنه يجعل الاعتقاد أولياً أكثر من معنى الصور. في المقام الثاني، أمر فريد جداً أن المعنى الذي يكون مفرداً، يولّد مرجع موضوع، وهو ثنائي أي صحيح وخاطئ، وهذه حقيقة من الحقائق التي ينبغي على أية نظرية من نظريات الاعتقاد أن تشرحها، إن كان عليها أن تكون مرضية.

الآن، حان الوقت لكي نترك هذه المتطلبات الأولية ونحاول أن نحلل مضامين الاعتقادات.

الأمر الأول الذي ينبغي ملاحظته حول ما يُعتقد به، أي مضمون الاعتقاد، هو أنه دائماً مركب. إننا نعتقد أن لشيء معين خاصة معينة أو علاقة معينة بشيء آخر أو أنه وقع أو سوف يقع (بالمعنى الذي

نوقش في نهاية المحاضرة 9)، أو يمكننا أن نعتقد أن كل عناصر صنف معين لها خاصة معينة أو أن تلك الخاصة المعينة تقع أحياناً بين أعضاء ذلك الصنف أو يمكن أن نعتقد أنه إذا ما حدث شيء، فإن آخر سيحدث (مثلاً، إن تمطر سآخذ مظلتي) أو يمكننا الاعتقاد أن شيئاً لا يحدث أو لم ولن يحدث، (مثلاً، «هي لن تمطر») أو أن أحد شيئين يجب أن يحدث (مثلاً إما أن تسحب اتهامك أو سأرفع عليك دعوى تشهير) وقائمة أشياء من هذا النوع الذي يمكن أن نعتقد به غير محدودة لكن كلها مركبة.

تخفي اللغة أحياناً تركيبة الاعتقاد. إذ نقول إن شخصاً يؤمن بالإله ويبدو كما لو أن الإله يشكل المضمون الكلي لاعتقاده، لكن ما يعتقد به فعلاً هو أن الإله موجود، وهو أمر أبعد من أن يكون بسيطاً. كذلك، عندما يكون لدى شخص صورة ـ ذاكرة مع اعتقاد ـ ذاكرة، فإن الاعتقاد هو «هذا وقع» بالمعنى الذي شرحناه في المحاضرة (9). وجملة «هذا وقع» ليست بالجملة البسيطة. بطريقة مماثلة، كل الحالات التي يبدو فيها المضمون الخاص بالاعتقاد بسيطاً للوهلة الأولى، سيتبين أنه دائماً مركب.

لا يشتمل مضمون الاعتقاد فقط على تعددية المكونات، بل على العلاقات المحددة بينهما، وليس الأمر مبتوتاً فيه عندما تعطى مكوناته فرادى. مثال على ذلك «أفلاطون سبق أرسطو» و«أرسطو سبق أفلاطون» كلتاهما ذات مضمون يمكن الاعتقاد به، لكن رغم أنهما تتشكلان بالضبط من المكونات ذاتها، إلا أنهما مختلفتان، بل حتى غير متجانستين.

يمكن أن يتكون مضمون الاعتقاد من كلام فقط أو صور فقط أو من مزيج من الاثنين أو من أي منهما أو كليهما معاً مع واحد من

الأحاسيس أو أكثر. على أنه لا بد أن تحتوي على مكون واحد على الأقل، كلمة كان أو صورة، ويمكن أن تشتمل أو لا تشتمل على إحساس واحد أو أحاسيس أكثر كمكونات، بعض الأمثلة ستجعل هذه الاحتمالات المختلفة واضحة.

أولاً يمكن أن نأخذ التمييز في أي شكل من الأشكال «هذا من النوع الفلاني» أو «هذا حدث من قبل». وفي أي من الحالتين، يكون الإحساس الراهن عبارة عن مكون. مثلاً، أنت تسمع ضجة فتقول لنفسك «ترام». هنا الضجة وكلمة «ترام» كلتاهما مكون من مكونات اعتقادك، كذلك هناك علاقة بينهما يعبر عنها بـ«فعل الكون». وحالما يكتمل فعل تمييزك بوقوع كلمة «ترام»، فإن أفعالك تتأثر: تسرع إن كنت تريد الترام، أو تكف عن الإسراع إن كنت تريد حافلة نقل. في هذه الحالة، مضمون اعتقادك هو إحساسك (بالضجة) وكلمة ترام المتصلة بها بطريقة يمكن أن تدعى بالخبر المسند إليه. يمكن أن تحمل الضجة ذاتها إلى ذهنك صورة بصرية للترام بدلاً من كلمة ترام في هذه الحالة، اعتقادك يتكون من إحساس وصورة على صلة مناسبة واحدهما بالآخر. معتقدات من هذا الصنف هي ما يدعى «بأحكام الإدراك الحسي» وكما رأينا في المحاضرة (8)، الصور المرتبطة بالإحساس غالباً ما ترد بعفوية وقوة على نحو لا يستطيع غير المثقف أن يميزها عن الإحساس، ووحدة عالم النفس أو المراقب الماهر هو الذي يعي وجود عنصر ذاكرة كبير يضاف إلى الإحساس كي يصنع الإدراك الحسي، على أنه يمكن الاعتراض على أن ما يضاف يتكون فقط من صور دون اعتقاد. تلك هي الحالة أحياناً ولا شك، لكن أحياناً لا تكون هذه هي الحالة بالتأكيد وكون الاعتقاد دائماً يحدث لدى إدراك حسي باعتباره مضاداً للإحساس أمر ليس من الضروري

بالنسبة لنا أن نؤكده. إذ يكفي لغرضنا الراهن أن نلحظ أنه يحدث أحياناً، وحين يحدث، فإن مضمون اعتقادنا يتكون من صورة مرتبطة به بشكل مناسب.

في اعتقاد ـ الصورة الصرف تحدث صور فقط. لكن مزيجاً من الكلام والصور هو الشائع كثيراً في الذاكرة. لديك صورة عن واقعة ماضية، فتقول لنفسك «أجل، على ذلك النحو كانت». هنا، الصورة والكلام يشكلان معاً مضمون الاعتقاد، وعندما يصبح تذكر حادثة نوعاً من العادة، يمكن أن تكون لفظية خالصة، واعتقاد ـ الذاكرة يمكن أن يتكون من الكلام وحده.

وبقدر ما نعتقد، أكثر أشكال الاعتقاد تميل لأن تتكون فقط من الكلام. وغالباً ما تصاحبها صور من أنواع مختلفة لكنها قابلة لأن تكون غير ذات علاقة وأن لا تشكل جزءاً مما يعتقد به فعلاً. مثال على ذلك، لدى التفكير بالنظام الشمسي يحتمل أن يكون لديك صور غامضة عن لوحات شاهدتها للأرض تحيط بها الغيوم، عن زحل وحلقاته، عن الشمس أثناء الكسوف وهلم جراً، لكن ما من صورة من هذه تشكل جزءاً فعلياً من معتقدات كهذه هي، كقاعدة، صور عن كلمات. فصور الكلمات، لأسباب ذكرناها في المحاضرة رقم (8) لا يمكن تمييزها عن الأحاسيس بأية درجة من اليقين عندما تكون كما هي الحالة غالباً، إن لم يكن عادة، صوراً حسية حركية للفظ الكلمات.

يستحيل على الاعتقاد أن يتكون من أحاسيس وحدها إلا عندما يكون للأحاسيس، كما في حالة الكلام، ارتباطات تجعلها علامات ذات معنى. السبب هو أن مرجع الموضوع مشتق من جوهر الاعتقاد، ومرجع الموضوع مستمد من المعنى. فحين أتكلم عن

اعتقاد يتكون جزئياً من أحاسيس وجزئياً من كلام، لا أقصد أن أنكر أن الكلام، حين لا يكون مجرد صور، هو إحساسي، لكن يحدث كعلامات (إن جاز لنا القول) ليست بحكم حقها الذاتي. لنعد إلى ضجة الترام عندما تسمعها وتقول «ترام»، فإن الضجة والكلمة كلتيهما إحساسان (إذا ما لفظت الكلمة فعلياً) لكن الضجة جزء من الحقيقة التي تجعل اعتقادك صحيحاً، في حين أن الكلمة ليست جزءاً من هذه الحقيقة. إنه «معنى» الكلمة «ترام»، وليس الكلمة الفعلية، ما يشكل جزءاً من الحقيقة التي هي موضوع اعتقادك. بالتالي، تقع الكلمة في الاعتقاد موقع الرمز، بفضل معناها، في حين تدخل الضجة في الاعتقاد وموضوعه على حد سواء. وهذا ما يميز وقوع الكلام كرموز من وقوعه كأحاسيس بحكم حقها الذاتي: أما الموضوع فيتضمن الأحاسيس التي تقع بحكم حقها الذاتي لكن يتضمن فقط معاني الكلام الذي يقع كرموز.

يمكننا بهدف التبسيط، أن نتجاهل الحالات التي تشكل فيها الأحاسيس بحكم حقها الذاتي جزءاً من مضمون الاعتقاد ونقتصر على الصور والكلام. كذلك يمكننا أن نحذف الحالات التي تقع فيها الصور والكلمات على السواء في مضمون الاعتقاد. بالتالي نصبح مقتصرين على حالتين: آ) عندما يتكون المضمون كلياً من الصور. ب) عندما يتكون كلياً من الكلام. أما الحالة التي تكون فيها الصور ممتزجة بالكلام فليس لها أهمية خاصة، وحذفها لا ضرر فيه.

لنأخذ للتوضيح حالة الذاكرة. ولنفترض أنك تفكر بغرفة ما تألفها جيداً. يمكنك حينذاك أن تستدعي صورة لها، وفي صورتك يمكن للنافذة أن تكون إلى يسار الباب. كما يمكنك، دون أي تدخل من

الكلام، أن تعتقد بأن صورتك صحيحة. عند ذاك يكون لديك اعتقاد يتكون كلياً من الصور، يصبح، حين يوضع في صيغة الكلام، «النافذة إلى يسار الباب»، يمكنك أنت نفسك أن تستخدم هذا الكلام وتنطلق لتعتقد به. بذلك تنتقل من مضمون ـ صورة إلى مضمون كلام مرافق. المضمون يكون مختلفاً في الحالتين لكن مرجع موضوعه واحد. هذا يبين العلاقة بين معتقدات ـ الصورة ومعتقدات ـ الكلام في حالة بسيطة للغاية. أما في الحالات الأكثر تعقيداً، فتصبح العلاقة أقل بساطة بكثير.

يمكن القول إنه حتى في هذه الحالة البسيطة جداً، لا يكون مرجع الموضوع الخاص بمضمون ـ الكلام هو نفسه تماماً كما هي الحالة مع مضمون ـ الصورة، ذلك أن الصور تمتلك ثروة من السمات المحسوسة التي تضيع عندما تحل محل الكلمات، فالنافذة في الصورة ليست مجرد نافذة بالمطلق، بل هي نافذة ذات شكل وحجم معين وليست فقط إلى يسار الباب، بل هي على بعد معين إلى اليسار وهكذا دواليك. كجواب، يمكن الإقرار في الحال أن هناك، كقاعدة، قدراً معيناً من الحقيقة في الاعتراض، لكن ثمة نقطتان يمكن مناقشتهما لإضعاف قوته إلى أدنى حد. الأولى، ليس للصور، كقاعدة، ذلك الغنى بالتفاصيل المحسوسة الذي يجعل من المستحيل التعبير عنها بالكلام تماماً. إنها غامضة ومتشظية: عدد محدود من الكلام، لكن ربما عدد كبير، سيستنفد سماتها «الدالة» على الأقل، إذ أن الصور ـ وهذه هي نقطتنا الثانية ـ تدخل في مضمون الاعتقاد من خلال حقيقة مفادها أنها قابلة للمعنى، ومعناها، كقاعدة، ليس فيه الكثير من التعقيد الذي تتصف هي به. فيما بعض خصائصها تكون عادة خالية من المعنى. بالتالي، يمكن أن يكون معقولاً تماماً أن

نستخلص بكلمات كل ما فيها من معنى لمضمون ـ الصورة، في تلك الحالات سيكون لمضمون ـ الكلام ومضمون ـ الصور مرجع الموضوع ذاته بالضبط.

أما مضمون الاعتقاد، حين يتم التعبير عنه بالكلام، فيكون الشيء نفسه (أو تقريباً إلى حد كبير الشيء نفسه) مثل ما يدعى في المنطق بـ«الخبر»، الذي هو سلسلة من الكلمات (أو أحياناً كلمة مفردة) تعبر عن نوع الشيء الذي يمكن تأكيده أو إنكاره. «كل الناس فانون»، «كولمبس اكتشف أمريكا» «تشارلز الأول مات في سريره»، «كل الفلاسفة حكماء»، هي كلها أخبار. لكن ليست أية سلسلة من الكلمات خبراً بل فقط سلاسل كهذه من الكلمات لها «معنى»، أو بحسب مصطلحاتنا، لها «مرجع موضوع». وانطلاقاً من معاني الكلمات المنفصلة ومن قواعد التركيب النحوي، فإن معنى الخبر يكون محدداً، هذا هو السبب لماذا يمكننا أن نفهم جملة لم يسبق لنا أن سمعناها. فربما لم تسمع سابقاً البتة الخبر القائل: «إن سكان جزر آندامان يأكلون بشكل عادي لحم فرس النهر المطبوخ في وجبتهم الرئيسية»، لكن ليس هناك صعوبة في فهم ذلك القول. مسألة العلاقة بين معنى الجملة ومعاني الكلمات المنفصلة مسألة صعبة، ولن أتابعها الآن، بل أوردتها الآن فقط لكونها توضح طبيعة الخبر.

يمكننا أن نمد مصطلح «الخبر» بحيث يشمل مضامين ـ صور المعتقدات المتشكلة من الصور. وهكذا، في حالة تذكر غرفة، النافذة فيها إلى يسار الباب، حين نعتقد بمضمون ـ الصورة فإن الخبر سيتكون من صورة النافذة إلى اليسار وذلك جنباً إلى جنب مع صورة الباب إلى اليمين. ولسوف نميز أخباراً من هذا النوع بوصفها

«أخبار ـ صور» والأخبار الواردة في صيغة الكلام بأنها «أخبار ـ كلام». يمكننا عموماً أن نطابق الأخبار مع مضامين المعتقدات الفعلية والممكنة كما يمكننا القول إن الأخبار قد تكون صحيحة أو كاذبة. في المنطق، نحن معنيون بالأخبار أكثر من المعتقدات، نظراً لأن المنطق لا يهتم بما يعتقد به الناس بالحقيقة، بل فقط بالحالات التي تبت بصحة أو زيف معتقدات ممكنة، وحيثما أمكن، إلا عندما تكون المعتقدات الفعلية هي موضوع تساؤل، يكون التبسيط بصورة عامة مطلوباً للتعامل مع الأخبار.

كما يبدو أن أخبار ـ الصور هي أكثر بدائية من أخبار ـ الكلام ومن الممكن تماماً أن تكون لغة ما قبل التاريخ. إذ ليس هناك سبب يفسر لماذا صور ـ الذاكرة المصحوبة بذلك «الشعور ـ بالاعتقاد» البسيط للغاية والذي قررنا أنه هو جوهر الذاكرة، لم تقع قبل نشوء اللغة، والحقيقة، قد يكون من التسرع أن نؤكد إيجابياً أن ذاكرة من هذا النوع ليست موجودة لدى الحيوانات العليا. فمعتقداتنا الأكثر بدائية، لاسيما تلك التي تضاف إلى الإحساس لصنع الإدراك الحسي، غالباً ما تبقى في مستوى الصور. مثال على ذلك، معظم الأشياء البصرية في جوارنا تستثير صوراً ملموسة: فيكون لدينا شعور مختلف لدى النظر إلى معتقد عما يكون لدينا عند النظر إلى كتلة رخام، والاختلاف يكمن بشكل أساسي في التحريض المختلف لتخيلنا اللمسي. إذ يقال إن الصور اللمسية تكون حاضرة فقط، بدون أن يصاحبها أي اعتقاد، لكنني أظن هذه النظرة، رغم أنها صحيحة أحياناً، تستمد معقوليتها كخبر عام من تفكيرنا باعتقاد واعٍ صريح فقط، فمعظم معتقداتنا، شأنها شأن معظم رغباتنا، هي «لاواعية» بمعنى أننا لا نقول لأنفسنا إنها لدينا. معتقدات كهذه

تعرض نفسها عندما تفشل التوقعات التي تثيرها بكل الطرق. مثال على ذلك، إذا وضع أحد ما الشاي (بدون حليب) في كأس وشربتها أنت بانطباع أنها بيرة، أو إذا ما سرت على ما يبدو لك أنه أرضية من آجر ثم تبين أنه سجاد ناعم مصنوع لكي يبدو مثل الآجر. هنا صدمة المفاجأة في مناسبة من هذا النوع تجعلنا نعي التوقعات التي تدخل بحكم العادة في مدركاتنا الحسية، وتوقعات كهذه لا بد أن تصنف كمعتقدات رغم أننا، حقيقة، لا نلاحظها بشكل عادي أو نصوغها في كلمات. أتذكر أنني ذات مرة كنت أراقب ذكر حمام وهو يجري المرة تلو المرة إلى حافة مرآة في محاولة منه لأن يصب جام انتقامه على طائر بغيض بصورة خاصة توقع أن يجده هناك، مطلقاً حكمه مما رآه في المرآة. ولا بد أنه كان يمر كل مرة بصدمة المفاجأة ذاتها، عندما لا يجد شيئاً، وهو ما يحسب أنه يقود مع الزمن إلى تبني نظرية بيركلي بأن أشياء الحس هي في العقل فقط. توقعه، رغم أنه لا يعبر عنه بالكلام، يستحق على ما أظن أن يدعى اعتقاداً.

أصل الآن إلى مسألة مما يتشكل الاعتقاد باعتباره عكس المضمون المعتقد به.

بادئ ذي بدء، هناك مواقف عديدة مختلفة يمكن اتخاذها تجاه المضمون نفسه. لنفترض، بهدف المناقشة، أن لديك صورة بصرية عن طاولة ـ إفطارك. إنك تتوقعها وأنت ترتدي ملابسك في الصباح وتتذكرها عندما تذهب إلى عملك، وتشعر بالشك فيما يتعلق بصحتها حين يسألك أحد شيئاً يتعلق بقدراتك البصرية، وتعتنق الصورة فقط، دون ربطها بأي شيء خارجي، عندما تذهب إلى النوم، ثم تشتهيها إن كنت جائعاً أو تشعر بالنفور منها إن كنت مريضاً. وبغرض التحديد،

نفترض أن المضمون هو «بيضة للإفطار». حينذاك ستكون لك المواقف التالية: «أتوقع أن يكون هناك بيض للإفطار» و«أن أتذكر أنه كان هناك بيضة على الإفطار» و«هل كان هناك بيضة على الإفطار؟»، «بيضة لإفطار، حسن، ماذا عنها؟»، «آمل أن يكون هناك بيضة للإفطار»، و«أنا أخشى أن يكون هناك بيضة للإفطار وأنا متأكد أنها فاسدة» أنا لا أقول إن هذه هي قائمة بكل المواقف المحتملة حيال الموضوع، بل أقول فقط إنها مواقف مختلفة، كلها تتعلق بمضمون واحد هو «بيضة الإفطار».

هذه المواقف ليست كلها نهائية تماماً. فتلك التي تتعلق بالرغبة والكره شغلتنا في المحاضرة (3). أما الآن فنحن معنيون فقط بما له علاقة بالإدراك. لقد ميزنا، لدى التكلم عن الذاكرة، ثلاثة أنواع من الاعتقاد الموجهة باتجاه المضمون نفسه ألا وهي الذاكرة، التوقع والموافقة المجردة، دون أي تحديد ـ زمني للشعور ـ بالاعتقاد. لكن قبل متابعة هذه النظرة، لا بد لنا من تفحص نظريتين أخريين يمكن الاعتقاد بهما فيما يتعلق بالاعتقاد هما، ببعض الطرق، في حالة تتناغم أكثر مع النظرة السلوكية مقارنة بالنظرية التي أرغب في مناصرتها.

1) النظرية الأولى التي ينبغي فحصها هي النظرة القائلة بأن الاختلافات في الاعتقاد تكمن في فاعليته السببية. هنا ليس بودي أن أجعل أي مؤلف مسؤولاً عن هذه النظرية: بل بودي فقط أن أطورها افتراضياً بحيث يمكننا أن نحكم على مصداقيتها.

لقد حددنا معنى الصورة أو الكلمة بالفاعلية السببية، أي بالترابطات، فالصورة أو الكلمة تكتسب معنى، كما قلنا، من خلال امتلاكها للترابطات نفسها فيما يتعلق بما تعنيه.

ولنفترض أننا نحدد «الاعتقاد» فرضياً بنوع مختلف من الفاعلية السببية أي الفاعلية في تسبيب الحركات الإرادية، (والحركات الإرادية هي بالتحديد تلك الحركات الحيوية التي تتميز عن الحركات الانعكاسية بوصفها تتعلق بالمراكز العصبية العليا. إذ لا أود أن أميزها من خلال أفكار كهذه مثل «الوعي» أو «الإرادة» لأنني لا أظن أن هذه الأفكار، بأي معنى محدد، قابلة للتطبيق دائماً. أكثر من ذلك، الغرض من النظرية التي نتفحصها هي أن تكون، قدر الإمكان، فيزيولوجية وسلوكية، وهذا الغرض لا يتحقق إذا ما أدخلنا مفهوماً «كالوعي» أو «الإدراك». مع ذلك، من الضروري، لغرضنا ذاك، أن نجد طريقة ما للتمييز بين الحركات الإرادية والحركات الانعكاسية، نظراً لأن النتائج سيكون فيها الكثير من المفارقة، إن كان علينا أن نقول إن الحركات الانعكاسية تشتمل أيضاً على معتقدات). بحسب هذا التحديد يقال إن المضمون «يعتقد به» عندما يجعلنا نتحرك، والصور المثارة تكون هي ذاتها إن قلت لي «افترض إن هناك في الشارع نمراً هارباً من قفصه» وإن قلت، «هناك نمر هارب في الشارع»، إذ أن تصرفاتي ستكون مغايرة تماماً في الحالة الأولى عن الثانية: ففي الأولى، سأبقى هادئاً، أما في الثانية، فمن الممكن ألا أبقى كذلك.

تقترح النظرية التي نلقي نظرة عليها الآن أن هذا الاختلاف في النتائج يشكل ما هو مقصود بالقول إنني في الحالة الثانية أصدق الخبر المعقول، بينما في الحالة الأولى لا أصدقه. وطبقاً لهذه النظرية، «يعتقد» بالصور أو الكلمات حين تكون سبباً لحركات جسدية. أنا لا أعتقد أن هذه النظرية صالحة، لكنني أعتقد أنها توحي بالحقيقة، وليس من السهل كثيراً دحضها كما يبدو للوهلة الأولى.

من الممكن الاعتراض على النظرية بأن الكثير من الأشياء التي نعتقد بها بالتأكيد لا تستدعي أي تحركات جسدية، فأنا أعتقد أن بريطانيا العظمى جزيرة وأن الحيتان هي ثدييات وأن تشارلز الأول مات إعداماً وهكذا دواليك، ولدى النظرة الأولى يبدو واضحاً أن معتقدات كهذه لا تستدعي، كقاعدة، أي فعل من جهتي. لكن عندما نبحث المسألة بتدقيق أكثر، تصبح موضع شك أكثر. إذ علينا، بادئ ذي بدء، أن نميز بين الاعتقاد «كميل» مجرد وبين الاعتقاد الفاعل العملي. إننا نتكلم كما لو أننا دائماً نعتقد أن تشارلز الأول أعدم، لكن ذلك يعني فقط أننا جاهزون دائماً للاعتقاد به عندما يرد الموضوع، والظاهرة التي نحن الآن معنيون بتحليلها هي الاعتقاد الفاعل وليس الميل الداعم. الآن، ترى ما هي المناسبات التي نعتقد فيها بصورة فاعلة بأن تشارلز الأول أعدم؟ بصورة مبدئية: الاستنطاق، عندما نقوم بحركات جسدية لتدوين ذلك، المحادثة، عندما نؤكده كي نعرض معرفتنا التاريخية الواسعة، والخطاب السياسي، عندما ننشغل بتبيان ما يؤدي إليه الحكم السوفيتي. في كل هذه الحالات، الحركات الجسدية (تدوين أو تكلم) ناتجة عن اعتقادنا.

لكن يبقى هناك الاعتقاد الذي يحدث فقط في «التفكير». فالمرء قد ينطلق للعمل من أجل تذكر نص ما من التاريخ كان يقرأه، وما يتذكره المرء يكون موضع اعتقاد. رغم أنه ربما لا يسبب أية حركة جسدية أياً كانت. لكن الصحيح أن ما نعتقد به دائماً يمكن أن يؤثر في فعلنا. لنفترض أنني أدعى لكي أصبح ملك جورجيا: إنني أجد الدعوة جذابة وأذهب إلى مكتب كوك كي أشتري بطاقة درجة ثالثة بغية الذهاب إلى دولتي الجديدة، لكن في اللحظة الأخيرة أتذكر

تشارلز الأول وكل الملوك الآخرين الذين كان مصيرهم سيئاً فأغير رأيي وأعود أدراجي دون إكمال المهمة. غير أن حوادث كهذه نادرة ولا يمكن أن تشكل كل اعتقادي بأن تشارلز الأول تم إعدامه. النتيجة على ما يبدو لي، وعلى الرغم من أن الاعتقاد يمكن أن يؤثر في الفعل، هي إن بات ذا علاقة بالقضية العملية، إذ أنه غالباً ما يوجد بشكل فاعل (لكن ليس كميل مجرد) دون أن يؤدي لإحداث أية حركات إرادية أياً كانت. وإن صح هذا، فإننا لا يمكن أن نحدد الاعتقاد بتأثيره على الحركات الإرادية.

ثمة أساس آخر، نظري أكثر، لرفض النظرة القائلة إننا نتفحص. من الواضح أن خبراً ما يمكن إما الاعتقاد به أو إلقاء نظرة عليه فقط ويظل المضمون هو ذاته في كلتا الحالتين. إن بإمكاننا أن نتوقع بيضة على الإفطار أو فقط نعتنق الافتراض بأنه قد يكون هناك بيضة على الإفطار. قبل لحظة ألقينا نظرة على احتمال أن أدعى كي أصبح ملك جورجيا، لكنني لا أعتقد أن هذا سيحدث. الآن يبدو واضحاً أنه نظراً لأن الاعتقاد وإلقاء النظرة لهما نتائج مختلفة، إذ يؤدي الأول إلى إحداث حركات داخلية، بينما لا يفعل الثاني ذلك، فلا بد أن يكون هناك فارق داخلي ما بين الاعتقاد وإلقاء النظرة، ذلك أنه إذا ما كانا متماثلين تماماً فإن نتائجهما أيضاً يجب أن تكون متماثلة تماماً، ولقد رأينا أن الفرق بين الاعتقاد بقول معين وإلقاء نظرة عليه فقط لا يكمن في المضمون، لذلك، لا بد أن يكون هناك، في حالة منهما أو كلتا الحالتين، شيء ما إضافة إلى المضمون يميز وقوع الاعتقاد عن وقوع إلقاء النظرة على المضمون نفسه فقط. وبقدر ما تصل إليه الحجة النظرية، فإن هذا العنصر الإضافي يمكن أن يوجد فقط في

حالة الاعتقاد أو فقط في حال إلقاء النظرة أو يمكن أن يكون هناك نوع من العنصر الإضافي في حالة الاعتقاد، ونوع آخر في حالة إلقاء النظرة، هذا يوصلنا إلى النظرة الثانية التي يتعين علينا تفحصها.

2) النظرية التي لدينا الآن لإلقاء نظرة عليها تتعلق بالاعتقاد بوصفه يمت لكل فكرة يمكن اعتناقها، إلا بقدر ما تتدخل قوة موازنة إيجابية ما. في هذه النظرة لا يكون الاعتقاد ظاهرة إيجابية، رغم أن الشك وعدم الاعتقاد هما كذلك. فما ندعوه اعتقاداً، حسب هذه الفرضية، يتعلق فقط بالمضمون الملائم الذي ستكون له نتائج مميزة للاعتقاد، ما لم يعمل شيء آخر في الآن نفسه لمنعها، يقتبس جيمس في كتابه «علم النفس»، مؤيداً، لكن بصورة غير دقيقة، فقرة من سبينوزا تجسد هذه النظرة:

«دعونا نلحظ صبياً يتخيل لنفسه حصاناً ولا يعير انتباهاً لأي شيء آخر. وبما أن هذا التخيل يتعلق بوجود الحصان وليس لدى الصبي إدراك حسي يلغي وجوده، فإنه حتماً سيفكر بالحصان وكأنه موجود، ولن يكون قادراً على الشك بوجوده، مهما يكن تأكده منه ضئيلاً، ولا أنكر أن إنساناً بقدر ما يبتعد به خياله يمكن أن يؤكد اللاشيء. إذ ماذا يعني أن نتخيل حصاناً مجنحاً سوى أن نؤكد أن الحصان (ذلك الحصان تحديداً) له أجنحة؟ ذلك أنه إن لم يكن لدى العقل شيء أمامه سوى الحصان المجنح فإنه سيفكر به ذاته وكأنه حاضر، ولا يكون لديه داع للشك بوجوده، ولا أي قدرة على الاعتراض على وجوده، ما لم تكن الصورة المتخيلة للحصان المجنح مرتبطة بفكرة مناقضة لوجوده».

إلى هذه العقيدة يضيف جيمس مع موافقة كلية ما يلي:

«أي شيء يبقى دون نقيض يغدو موضع اعتقاد بحكم طبيعة الحالة ذاتها وينظر إليه على أنه حقيقة مطلقة».

وإذا كانت هذه النظرة صحيحة سيتبع ذلك (رغم أن جيمس لا يشتق مثل هذا الاستدلال) أنه ليس هناك من حاجة لأي شعور محدد يدعى «الاعتقاد» وأن الوجود المحض للصور يؤدي إلى كل ما هو مطلوب. أما حالة الذهن التي نكون فيها عندما نتأمل نتاجاً مشذباً، وذلك نتيجة قوة منافسة ما تضيف إلى خبر - الصورة شعوراً إيجابياً يمكن أن يدعى التعليق أو عدم الاعتقاد - وهو شعور يمكن مقارنته بشعور إنسان بانتظار الإشارة، لخوض سباق.

رجل كهذا، رغم أنه ليس متحركاً، يكون في حالة مختلفة جداً عن رجل في حالة الراحة التامة. وهكذا، الرجل الذي يتأمل قولاً ما دون أن يعتقد به سيكون في حالة توتر، كابحاً الميل الطبيعي لأن يفعل شيئاً بناء على الخبر الذي سيعرضه إن لم يستدل منه على شيء. في هذه النظرة، الاعتقاد يكمن مبدئياً فقط في وجود الصور المناسبة دون أية قوى موازية.

هناك الكثير مما يمكن قوله لصالح هذه النظرة، كما أشعر ببعض التردد في النظر إليها على أنها غير صالحة. إنها تتناسب، على نحو يثير الإعجاب، مع ظواهر الأحلام وصور الهلوسة، ويوصى بها من خلال الطريقة التي تتوافق فيها مع التطور الذهني. أما الشك، تعليق الحكم وعدم الاعتقاد فتبدو كلها لاحقة وأكثر تعقيداً من الموافقة غير التأملية كلياً. يمكن النظر إلى الاعتقاد كظاهرة إيجابية، إن وجد، على أنه، حسب هذه النظرة، نتاج الشك، القرار بعد النقاش، القبول، وليس فقط نتيجة «هذا» في عبارة «هذا - بدلاً - من

ذاك». إذ ليس من الضروري أن نفترض أن كلباً ما تكون لديه صور (ربما صور شمية) لسيده الغائب أو لأرنب يحلم باصطياده. لكن من الصعب كثيراً أن نفترض أنه يستطيع احتضان صور ـ تخيل مجردة لم تعط الموافقة عليها.

كذلك أظن أنه لا بد من التنازل والقول بأن الصورة المجردة دون إضافة أي شعور إيجابي يمكن أن تدعى «اعتقاداً» قابلاً لأن يكون له قدرة حركية ما، وفي هذه الحالة، فإن الصورة التي لا نقيض لها تتصف بقوة الاعتقاد. لكن رغم أن هذا قد يكون صحيحاً، إلا أنه يعلل فقط بعض أبسط الظواهر في نطاق الاعتقاد. فهو، مثلاً، لن يشرح الذاكرة، وليس بإمكانه أن يشرح المعتقدات التي لا تظهر في أي فعل قريب، كتلك التي تظهر في الرياضيات. لذلك، أستخلص أنه لا بد أن يكن هناك مشاعر ـ اعتقاد من النوع المماثل لمشاعر الشك أو عدم الاعتقاد رغم أن الظواهر المماثلة بشدة لظواهر الاعتقاد يمكن إحداثها عن طريق الصور التي لا تنقض فقط.

3) أصل الآن إلى نظرة الاعتقاد التي أود مناصرتها. إذ يبدو لي أن هناك ثلاثة أنواع للاعتقاد على الأقل، هي بالتحديد الذاكرة، التوقع والموافقة المجردة. إنني أنظر إلى كل من هذه الأنواع على أنه يتكون من خلال شعور معين أو مركب من الأحاسيس المرتبطة بالمضمون المعتقد به. ومن الممكن التوضيح بمثال. لنفترض أنني أعتقد، عن طريق الصور وليس الكلام، أنها ستمطر. هنا يكون لدينا عنصران مترابطان داخلياً هما بالتحديد المضمون والتوقع. المضمون يتألف من صور للمظهر البصري للمطر (مثلاً)، الشعور بالرطوبة، وقع المطر وكلها مترابطة داخلياً تقريباً كأحاسيس أحس بها إذا هطل المطر.

بالتالي، المضمون هو حقيقة مركبة تتألف من صور. المضمون ذاته تماماً يمكن أن يدخل في الذاكرة «كانت تمطر» أو الموافقة «يهطل المطر». فرق هذه الحالات الواحدة عن الأخرى وكذلك عن التوقع لا يكمن في المضمون. الفرق يكمن في طبيعة شعور ـ الاعتقاد. أنا شخصياً لا أقر بأنني قادر على تحليل الأحاسيس التي تشكل حسب التسلسل الذاكرة، التوقع والموافقة، لكنني غير مستعد لأن أقول إنه ليس بالإمكان تحليلها. هناك يمكن أن تكون مشاعر ـ اعتقاد أخرى، مثلاً، من الفصل، التضمين، وكذلك شعور ـ عدم الاعتقاد.

وليس كافياً أن المضمون وشعور ـ الاعتقاد يتعايشان: بل من الضروري أن يكون هناك علاقة محددة بينهما من النوع الذي يتم التعبير عنه بالقول إن المضمون هو ما يعتقد به، وإن لم يكن هذا واضحاً، يمكن توضيحه بالنقاش، فإذا كان التواجد المجرد للمضمون وشعور ـ الاعتقاد كافياً، متى كان لدينا (النقل) شعور ذاكرة، سيكون علينا أن نتذكر أي قول ورد إلى ذهننا في الوقت نفسه، لكن ليست هذه هي الحالة نظراً لأننا يمكن في وقت متزامن أن نتذكر قولاً ونلقي نظرة على آخر فقط.

الآن يمكننا أن نوجز تحليلنا، في حالة الموافقة المجردة على خبر لم يتم التعبير عنه بالكلام. وفق ما يلي: آ) لدينا خبر يتألف من صور مترابطة داخلياً وربما من أحاسيس جزئياً. ب) لدينا شعور الموافقة وهو كما يفترض إحساس مركب يقتضي التحليل، جـ) لدينا علاقة قائمة فعلاً بين الموافقة والخبر، من النوع الذي يعبّر عنه بالقول إن الخبر قيد البحث مقبول. أما بالنسبة للأشكال الأخرى من شعور ـ الاعتقاد أو المضمون، فعلينا فقط أن نقوم بالإبدالات الضرورية في هذا التحليل.

وإذا ما كنا على صواب في تحليلنا للاعتقاد، فإن استخدام الكلام للتعبير عن المعتقدات يكون عرضة لأن يكون مضللاً، فليس هناك من طريقة للتمييز، كلاماً، بين ذكرى وموافقة على خبر يتعلق بالماضي: «تناولت إفطاري» و«قيصر فتح بلاد الغال» لهما الشكل اللفظي ذاته رغم أنهما (مع افتراض أنني أتذكر ماذا فطرت) يعبران عن وقائع مختلفة كثيراً سيكولوجياً. ففي الحالة الأولى ما يحدث هو أنني أتذكر المضمون «تناول إفطاري»، وفي الحالة الأخرى أنا أوافق على المضمون «فتح قيصر لبلاد الغال» ففي هذه الحالة الأخيرة، لكن ليس في السابقة، الماضوية جزء من المضمون موضع الاعتقاد. ملاحظات مماثلة بالضبط تنطبق على الفرق بين التوقع، من النوع الذي يكون لدينا عندما ننتظر الرعد بعد لمعة برق، والموافقة على خبر يتعلق بالمستقبل، من النوع الذي يكون لدينا في كل الحالات العادية للمعرفة الاستدلالية بالنسبة لما سيقع. وأظن أن هذه الصعوبة في التعبير اللفظي عن الجوانب المؤقتة للمعتقدات هي أحد الأسباب التي أعاقت الفلسفة عن التفكير بالزمن.

إن نظرة الاعتقاد التي أناصرها تتضمن القليل مما هو جديد ما عدا التفريق بين أنواع شعور ـ الاعتقاد كالذكرى مثلاً والتوقع. وهكذا، يقول جيمس: «الكل يعرف الفرق بين تخيل شيء والاعتقاد بوجوده، بين افتراض قول والقبول بصحته. «فالاعتقاد أو الإحساس بحقيقة الشيء هو، بطبيعته الداخلية، نوع من الشعور متحالف مع العواطف أكثر من أي شيء آخر». ثم يمضي ليشير إلى أن السكْر، والأكثر منه التسمم بأكسيد الآزوت، يرفع الحس بالاعتقاد إذ يقول: في الحالة الأخيرة، روح الإنسان ذاتها يمكن أن

تتعرق قناعة، بينما سيكون طوال الوقت عاجزاً كلياً عن قول ما هو مقتنع به. كما يبدو أن شعور الاعتقاد في حالات كهذه، يتواجد دونما رابط له، أي بدون علاقته المعتادة مع المضمون موضع الاعتقاد، تماماً مثلما شعور الإلفة يمكن أن يحدث أحياناً دون أن يكون مرتبطاً بأي شيء مألوف محدد. إن شعور الاعتقاد، عندما يحدث بهذا الشكل المرتفع المنفصل، يقودنا للبحث عن المضمون الذي يرتبط به. وكثير مما يدعونه تجلياً أو استبصاراً صوفياً ربما يرد بهذه الطريقة: شعور ـ اعتقاد، بقوة غير عادية يربط نفسه عرضياً تقريباً بمضمون ما يحدث لنا أن نفكر به في اللحظة المناسبة، لكن هذا مجرد تخمين لا أود أن أؤكد عليه كثيراً.

المحاضرة (13)

الصحة والزيف

تعريف الصحة والزيف، وهو موضوعنا اليوم، يقع تماماً خارج موضوعنا العام، أي خارج تحليل العقل، فمن موقف سيكولوجي، يمكن أن يكون هناك أنواع مختلفة للاعتقاد، ودرجات مختلفة لليقين، لكن لا يمكن أن يكون هناك أي وسيلة سيكولوجية خالصة للتمييز بين المعتقدات الصحيحة والمعتقدات الزائفة، فالمعتقد يعد صحيحاً أو زائفاً بحسب علاقته مع الحقيقة التي تقع خارج تجربة الشخص الذي يحمل ذلك الاعتقاد. تعتمد الصحة والزيف، إلا في حالة المعتقدات المتعلقة بأذهاننا، على العلاقات بين الوقائع الذهنية والأشياء الخارجية، وذلك ما ينقلنا بعيداً عن تحليل الوقائع الذهنية كما هي بذاتها. مع ذلك، يمكننا بصعوبة أن نتجنب النظر في الصحيح والزائف، إذ نود الاعتقاد أن معتقداتنا، أحياناً على الأقل، تنتج لنا المعرفة وليس لمعتقد أن ينتج معرفة ما لم يكن صحيحاً. السؤال: هل عقولنا هي أدوات للمعرفة وإذا كان الأمر كذلك، بأي حاسة يكون العقل حيوياً جداً بحيث أن أي تحليل مقترح له لا بد من تفحصه بالارتباط بهذا السؤال، لكن أن نتجاهل هذا السؤال سيكون أشبه بوصف آلة توقيت دون النظر إلى دقتها كحافظة ـ للزمن أو مقياس حرارة دون ذكر الحقيقة الأساسية وهو أنه يقيس درجة حرارة الجو.

تنشأ كثير من المسائل الصعبة فيما يتعلق بالمعرفة. إذ من الصعب أن نحدد ماهية المعرفة، ومن الصعب أن نبت فيما إذا كان لدينا أية معرفة أصلاً أم لا ومن الصعب، إن سلمنا بذلك، أن يكون لدينا أحياناً معرفة كي نكتشف ما إذا كان باستطاعتنا أن يكون لدينا معرفة في هذه الحالة بعينها أو تلك. على أنني سأقسم المناقشة إلى أربعة أقسام:

1) يمكننا النظر إلى المعرفة من وجهة نظر سلوكية، كما تتكشف من خلال نوع معين من الاستجابة تجاه المحيط. هذه الاستجابة لا بد أن يكون لها خصائص تشترك فيها مع تلك الخاصة بالأدوات العلمية، لكن يجب أيضاً أني كون لها خصائص أخرى خاصة بالمعرفة. ولسوف نجد أن وجهة النظر هذه مهمة لكن لا تستنفد طبيعة المعرفة كلها.

2) يمكننا الاعتقاد أن المعتقدات التي تشكل المعرفة تتميز عن تلك التي تكون خاطئة أو غير مؤكدة بخواص هي جوهرية سواء بالنسبة للمعتقدات المفردة أو منظومات المعتقدات، لكونها في أي من الحالتين يمكن اكتشافها دون الرجوع إلى حقيقة خارجية. نظرات من هذا النوع كان الاعتقاد بها شائعاً إلى حد كبير بين الفلاسفة، لكننا لا نجد سبباً يدعو للقبول بها.

3) نعتقد أن بعض المعتقدات صحيحة وبعضها زائف. وذلك يثير مشكلة «إمكانية التحقق»: هل هناك أية ظروف يمكن بصورة مبررة أن تمنحنا درجة غير عادية من اليقين بأن الاعتقاد بكذا وكذا صحيح؟ من الواضح أن هناك ظروفاً تؤدي بالحقيقة إلى يقين من هذا النوع وبودنا أن نتعلم، ما استطعنا، من تفحص هذه الظروف.

4) أخيراً، ثمة مشكلة شكلانية في تحديد الصح والخطأ، وفي اشتقاق المرجع الموضوعي لخبر من معاني الكلمات المكونة له.

هذه المشاكل الأربع سنتناولها بالتسلسل:

1) يمكن النظر إلى الكائن البشري على أنه أداة تقوم بمختلف الاستجابات تجاه مختلف البواعث. فإذا راقبنا هذه الاستجابات من خارج، سنعتبر أنها تتكشف عن معرفة عندما تعرض خاصتين: الدقة والملاءمة. هاتان الخاصتان متمايزتان تماماً وأحياناً حتى غير متجانستين. فإذا كان يلحق بي نمر، تكون الدقة مستبعدة بأن ألتفت وأتطلع إليه، لكن الملاءمة تكون بالجري بعيداً دون أن أقوم بأي مسعى لأي معرفة أبعد عن الوحش. ولسوف أعود إلى مسألة الملاءمة لاحقاً، أما الآن فالدقة هي ما أود إلقاء نظرة عليه.

إننا، عندما ننظر إلى إنسان من الخارج، لا تكون معتقداته، بل حركاته الجسدية هي التي نستطيع مراقبتها. أما معرفته فينبغي الاستدلال عليها من حركاته الجسدية ولاسيما مما يقول ويكتب. الآن، يمكننا أن نتجاهل المعتقدات وننظر إلى معرفة الإنسان على أنها تكمن فعلياً في ما يقول ويفعل. أي بمعنى أننا سننشئ، قدر الإمكان، وصفاً سلوكياً خالصاً للصحيح والزائف.

فإن سألت صبياً ما حصيلة اثنين في اثنين؟ وقال الصبي أربعة ستأخذ ذلك كدليل أولي على أن الصبي يعرف ما حصيلة اثنين في اثنين. لكن إذا ما تابعت وسألت الصبي: اثنان في ثلاثة، اثنان في أربعة، في خمسة وهلم جراً، وكانت أجوبة الصبي دائماً «أربعة» ستتوصل إلى استنتاج أنه لا يعرف شيئاً من جدول الضرب، ملاحظات مماثلة تماماً تنطبق على الأدوات العلمية، إنني أعرف

ديك ـ رصد للرياح له عادة تشاؤمية وهي الإشارة على الدوام باتجاه الشمال الشرقي، فإن كنت قد رأيته في يوم بارد من أيام آذار ستفكر أنه ديك ـ رياح ممتاز، لكن مع أول يوم دافئ من أيام الربيع ستتزعزع ثقتك به. إن الصبي وديك ـ الرياح يعانيان من العيب ذاته: إنهما لا يغيران استجابتهما عندما يتغير الباعث، فيما الأداة الجيدة أو الشخص ذو المعرفة الواسعة سيعطي أجوبة مختلفة لبواعث تختلف بطرق وثيقة العلاقة ببعضها. هذه هي النقطة الأولى في تحديد دقة الاستجابة.

الآن، نفترض صبياً آخر، تسأله فيؤكد أيضاً أن اثنين في اثنين أربعة، لكن بدلاً من طرح أسئلة مختلفة على هذا الصبي تقوم بعملية طرح السؤال نفسه عليه كل يوم عند الإفطار.

وتجد أنه يقول خمسة أو ستة أو سبعة أو أي عدد آخر بشكل عشوائي، فتستخلص أنه أيضاً لا يعرف ناتج اثنين في اثنين، رغم أنه أجاب بمجرد الصدفة الحسنة إجابة صحيحة في المرة الأولى. هذا الصبي مثل ديك الرياح الذي يظل دائماً، بدلاً من أن يتوقف في اتجاه معين بسرعة، يدور ويدور، متغيراً دون أن يكون هناك أي تغير في الريح. هذا الصبي وديك الرياح يعانيان من عيب معاكس لعيب الزوج السابق: إنهما يردان باستجابات مختلفة على بواعث لا تختلف بأية طريقة ذات علاقة.

فيما يتعلق بالغموض في الذاكرة، أتيحت لنا مناسبة من قبل لإلقاء نظرة على تعريف الدقة. وإذا ما حذفنا بعض دقائق مناقشتنا السابقة، يمكننا أن نقول إن الأداة «دقيقة» عندما تتفادى عيوب الصبيين وديكي الرياح، أي عندما:

آ) ترد باستجابات مختلفة على بواعث مختلفة، بطرق ذات علاقة.

ب) ترد بالاستجابة ذاتها على بواعث غير مختلفة بطرق ذات علاقة.

أما ما هي الطرق ذات العلاقة فذلك يتوقف على طبيعة الأداة والغاية منها. ففي حالة ديك الرياح، يكون اتجاه الريح هو الأمر ذو العلاقة، لكن ليس قوتها، وفي حال الصبي، يكون معنى كلمات سؤالك هو ذو العلاقة لكن ليس ارتفاع صوتك أو ما إذا كنت والده أو معلمه في المدرسة. مع ذلك، إن كنت صبياً من عمره سيكون لذلك علاقة، والاستجابة الملائمة ستكون مختلفة.

من الواضح أن المعرفة تتكشف من خلال دقة الاستجابة لأنواع معينة من البواعث، مثلاً الفحوص. فهل نستطيع القول، على العكس، أنها تتكون كلياً من دقة استجابة كهذه؟ أنا لا أظن أن ذلك باستطاعتنا، بل نستطيع أن نمضي مسافة معينة في هذا الاتجاه. من أجل هذا الغرض علينا أن نحدد بعناية أشد نوع الدقة ونوع الاستجابة التي يمكن توقعها، حيث يتعلق الأمر بالمعرفة.

من وجهة نظرنا الحالية، يصعب أن نستثني الإدراك الحسي من المعرفة. وعلى أي حال، المعرفة تتجلى من خلال أفعال تقوم بالأساس على الإدراك الحسي. فطائر يطير بين الأشجار يتحاشى الاصطدام بأغصانها، وتحاشيه هذا هو استجابة لأحاسيس بصرية. هذه الاستجابة تتصف بميزة الدقة بصورة أساسية وتفضي بنا إلى القول إن الطائر «يعرف» بالنظر ما هي الأشياء الموجودة في جواره. بالنسبة إلى السلوكي، يجب أن يعد هذا بالتأكيد معرفة، مهما تكن النظرة إليه من قبل علم النفس التحليلي. في هذه الحالة، ما هو معروف، بصورة تقريبية، إنما هو الباعث، لكن في المعرفة الأكثر تقدماً، يصبح الباعث وما هو معروف مختلفين. مثال على

ذلك، أنت تنظر إلى تقويمك السنوي فتجد أن عيد الفصح سيكون مبكراً العام القادم. هنا، الباعث هو التقويم، في حين أن الاستجابة تتعلق بالمستقبل، حتى هذا يمكن أن يكون له ما يوازيه بين الأدوات: فسلوك مقياس الضغط الجوي له باعث حالي لكنه يتكهن بالمستقبل، بحيث أن هذا المقياس يمكن القول عنه بمعنى من المعاني إنه يعرف المستقبل. وأياً يكن ذلك، فإن النقطة التي أؤكد عليها فيما يخص المعرفة، هي أن ما هو معروف يمكن أن يكون مختلفاً تماماً عن الباعث، وليس جزءاً من سبب استجابة ـ المعرفة. ذلك أنه في المعرفة الحسية فقط، يكون الباعث وما هو معروف، مع توفر مواصفات معينة، متطابقين. أما في معرفة المستقبل، فمن الواضح أنهما متمايزان كلياً، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لكانت الاستجابة ستسبق الباعث. في المعرفة المجردة هما أيضاً متمايزان، نظراً لأن الحقائق المجردة ليس لها تاريخ زمني. أما في معرفة الماضي فهناك تعقيدات يتوجب علينا فحصها بإيجاز.

كل شكل من أشكال الذكرى سيكون، من وجهة نظرنا الحالية، استجابة مؤجلة بمعنى ما. لكن هذه العبارة لا تعبر بصورة واضحة تماماً عما هو مقصود. فإذا أشعلت فتيلاً ووصلته بكتلة من الديناميت يمكن الكلام عن انفجار الديناميت، بمعنى ما، على أنه استجابة مؤجلة لإشعالك الفتيل. لكن ذلك يعني فقط أنه بشكل ما جزء متأخر من عملية متصلة لأجزائها الأولى اهتمام عاطفي أقل. على أن هذه ليست هي الحالة بالنسبة للعادة. إذ أن لتجلي العادة نوعين من الأسباب:

آ) الوقائع السابقة التي نشأت عنها العادة. ب) الواقعة الراهنة التي تأتي بها إلى الوجود. فعندما توقع ثقلاً ما على إبهام قدمك

وتقول ما تقول، يكون سبب تصرفك، هو محاكاة زملائك غير المرغوبين في حين أنه جاء إلى الوجود بسبب إسقاط الثقل. إن الكتلة الكبيرة من معرفتنا هي عادة بهذا المعنى: كلما سألني أحد متى ولدت أجيب بصورة صحيحة بحكم العادة فقط. ولسوف يكون من الصعب أن يكون صحيحاً أن أقول إن واقعة الولادة هي الباعث وأن جوابي هو استجابة مؤجلة. لكن في حالة الذاكرة، هذه الطريقة في الكلام تتصف بشيء من الصحة. في ذكرى لها علاقة بالعادة، تكون الحادثة موضع التذكر بكل وضوح جزءاً أساسياً من الباعث لتشكيل العادة. والباعث الحالي الذي يأتي بالعادة لتقوم بدورها يؤدي لإحداث استجابة مغايرة لتلك التي قد تحدث لو لم تكن العادة موجودة. لهذا السبب، تدخل العادة في سببية الاستجابة وهكذا تفعل، بنقلة واحدة، أسباب العادة، يتبع ذلك أن حادثة موضع تذكر هي جزء أساسي من أسباب تذكرنا.

مع ذلك، ورغم الحقيقة القائلة إن ما هو معروف يكون «أحياناً» جزءاً لا مناص منه من سبب المعرفة، فإن هذا الظرف، على ما أظن لا علاقة له بالمسألة العامة التي نكون معنيين بها، أي بالتحديد: أي نوع من الاستجابة لأي نوع من الباعث يمكن اعتباره تجلياً للمعرفة؟ هناك ميزة واحدة يجب أن تتصف بها الاستجابة، ألا وهي، أنه يتعين عليها أن تتكون من حركات إرادية. الحاجة لهذه الميزة ترتبط بميزة «الملاءمة» التي لا أود أن أبحثها بعد. الآن بودي فقط أن نتوصل إلى فكرة أوضح عن نوع «الدقة» التي ينبغي أن تتصف بها استجابة ـ المعرفة.

من أمثلة عديدة يتضح أن الدقة يمكن، في حالات أخرى، أن تكون آلية خالصة. أما الشكل الأكمل للدقة فيكمن في إعطاء أجوبة

صحيحة على الأسئلة، وهو الإنجاز الذي تتفوق فيه الآلات الحاسبة كثيراً على الكائنات البشرية. فلدى طرح سؤال على آلة حاسبة يتعين عليك أن تستعمل لغتها: إذ لا يجوز أن تخاطبها بالإنكليزية أكثر من أن تخاطب إنكليزياً بالصينية، لكن إن تخاطبها باللغة التي تفهمها ستقول لك مباشرة ما حاصل ضرب 34521 بـ 19987 دون أن تتردد لحظة واحدة أو يكون في جوابها أثر من عدم الدقة. نحن لا نقول إن الآلات «تعرف» الجواب، لأنها ليس لها هدف بذاتها في إعطاء الجواب: فهي لا ترغب في أن تؤثر فيك بذكائها أو تشعر بالفخار لكونها آلة جيدة هكذا. لكن بقدر ما يمكن التوصل للدقة المحض، لا تترك الآلة شيئاً مرغوباً.

دقة الاستجابة فكرة واضحة تماماً في حالة الأجوبة على الأسئلة لكن في الحالات الأخرى يصبح الأمر أكثر غموضاً. إذ يمكن أن نقول عموماً إن شيئاً ما، سواء كان حياً أم غير حي، «حساس» تجاه سمة معينة من سمات البيئة، إن كان يتصرف بشكل مختلف في حضور أو غياب تلك السمة. على هذا النحو، الحديد حساس تجاه أي شيء ممغنط لكن الحساسية لا تشكل معرفة، ومعرفة حقيقة غير ملموسة ليست حساسية تجاه تلك الحقيقة ، مثلما رأينا عند تمييز الحقيقة المعروفة عن الباعث. لكن حالما ننتقل إلى ما وراء الحالة البسيطة للسؤال والجواب، يتطلب تعريف المعرفة عن طريق السلوك التفكير بالغاية. فالحمامة الزاجلة تطير إلى المنزل، لذلك نقول إنها تعرف الطريق. لكن إن كانت تطير فقط إلى مكان ما بصورة عشوائية، لا نقول إنها «عرفت» الطريق إلى ذلك المكان أكثر من أن نقول عن حجر يتدحرج على سفح تل إنه يعرف الطريق إلى الوادي.

فيما يتعلق بالسمات التي تميز المعرفة عن دقة الاستجابة عموماً، ليس هناك الكثير مما يمكن قوله من وجهة نظر سلوكية دون الرجوع إلى الغاية، لكن ضرورة أن يكون هناك «شيء ما» إلى جانب دقة الاستجابة يمكن تبينه من خلال التفكير التالي: لنفترض شخصين، أحدهما يعتقد بكل ما لا يعتقد به الآخر ولا يعتقد بكل ما يعتقد به الآخر. بقدر ما يكون الأمر متعلقاً بالدقة وحساسية الاستجابة فقط، ليس هناك من شيء لنختاره بين هذين الشخصين. ومقياس الحرارة الذي يهبط في الطقس الدافئ ويرتفع في الطقس البارد يمكن أن يكون دقيقاً تماماً مثل النوع العادي، كما أن الشخص الذي يعتقد دائماً اعتقادات خاطئة هو أداة حساسة تماماً مثل الشخص الذي يعتقد دائماً اعتقادات صحيحة. إن الفارق العملي، الذي يمكن مراقبته بينهما، هو أن الأول الذي يعتقد دائماً اعتقادات خاطئة يصل بسرعة إلى نهاية سيئة. هذا يوضح مرة أخرى أن دقة الاستجابة تجاه باعث لا تبين وحدها معرفة، بل يجب تعزيزها بالملاءمة، أي: كونها مناسبة لتحقيق غاية المرء. هذا ينطبق حتى على الحالة البسيطة ظاهرياً للإجابة على الأسئلة: فإذا كانت الغاية من الأجوبة هي الخداع، سيكون زيفها وليس صحتها، دليلاً على المعرفة. أما النسبة والتناسب في الجمع بين الملاءمة والدقة في تعريف المعرفة فمسألة صعبة، إذ يبدو أن كلتيهما تدخلان فيها، لكن الملاءمة هي المطلوبة فقط فيما يتعلق بالنمط العام للاستجابة وليس فيما يتعلق بكل حالة منفردة.

2) حتى الآن، افترضت أنها ليست موضع تساؤل النظرة القائلة إن الصحة أو الزيف لاعتقاد ما يكمن في علاقته بحقيقة معينة أي

بالتحديد، موضوع الاعتقاد، لكن هذه النظرة غالباً ما كانت موضع تساؤل. إذ بحث الفلاسفة عن معيار داخلي ما، يمكن بواسطته التمييز بين الصحيح والخاطئ من المعتقدات وأخشى أن السبب الرئيسي الذي دعاهم لهذا البحث إنما كان الرغبة في أن يشعروا بصورة مؤكدة أكثر مما يبدو ممكناً في الحالة الأخرى فيما يتعلق بما هو صحيح وما هو خاطئ. وإذا كان باستطاعتنا أن نكشف حقيقة اعتقاد ما من خلال فحص خصائصه الجوهرية أو خصائص مجموعة معتقدات يشكل هو جزءاً منها، فإن متابعة الحقيقة، كما يعتقد، ستكون عملاً أقل مشقة مما يبدو أنه سيكون في الحالة الأخرى. لكن المحاولات التي بذلت في هذا الاتجاه ليست مشجعة. ولسوف آخذ معيارين تم اقتراحهما هما بالتحديد 1) الدليل الذاتي. 2) الترابط المتبادل. فإذا كان بإمكاننا أن نبين أن هذين المعيارين غير صالحين، يمكننا أن نتأكد تماماً من أنه ما من معيار داخلي تم اقتراحه حتى الآن كافٍ للتمييز بين المعتقدات الصحيحة والخاطئة.

1) الدليل ـ الذاتي: تبدو بعض معتقداتنا وكأنها غير موضع شك على نحو خاص، ويمكن للمرء أن يضرب مثلاً على ذلك باثنين ضرب اثنين يساوي أربعة وأن شيئين لا يمكن أن يكونا في نفس المكان في الوقت نفسه كما لا يمكن لشيء أن يكون في مكانين في وقت واحد أو أن زهرة الحوذان التي نراها صفراء والقول بأن علينا أن نتفحص يعني أن معتقدات كهذه تتصف بصفة مميزة تضمن صحتها، كما أن صحة شيء ما تستنتج منها طبقاً لمبادئ الأدلة ـ الذاتية للاستدلال. هذه النظرية انطلقت، مثلاً، على يد مينونغ في كتابه المتعلق بهذا الموضوع.

وإذا كانت هذه النظرية قابلة للدفاع عنها منطقياً، فإن الدليل الذاتي يجب ألا يكمن فقط في الحقيقة القائلة إننا نعتقد بقول ما. إذ قد نعتقد أن معتقداتنا خاطئة أحياناً ونرغب في أن نتمكن من انتقاء صنف معين من المعتقدات التي لا تخطئ أبداً. وإذا كان علينا أن نفعل هذا، فيجب أن يكون ذلك عن طريق علامة ما تمت فقط لمعتقدات معينة وليس للكل، وبين تلك التي يجب أن تمت لها يجب ألا يكون هناك معتقدات ليست متساوقة بصورة متبادلة. مثال على ذلك، إذا كان قولان هما ب وك واضحين ـ بذاتهما وكان واضحاً ـ بذاته أيضاً أن ب وك لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحاً، فذلك يحكم على الدليل الذاتي بأنه ضمانة للصحة.

مرة ثانية، الدليل ـ الذاتي يجب ألا يكون الشيء ذاته فيما يتعلق بغياب الشك أو حضور اليقين الكامل. فإذا كنا متأكدين تماماً من قول ما، لا نبحث عن أساس لدعم اعتقادنا. وإذا كان الدليل ـ الذاتي يعتبر كأساس للاعتقاد، فإن ذلك يدل على أن الشك زحف إليه وأن قولنا ذا الدليل ـ الذاتي لا يقاوم كلياً هجمات الشك. كذلك أن نقول إن أي شخص بعينه يعتقد بأشياء اعتقاداً ثابتاً إلى حد أنه لا يمكن جعله يشك بها هو دون شك صحيح. إذ يكون راغباً أن يستعمل اعتقادات كهذه كمقدمات لعملياته الفكرية، وبالنسبة إليه شخصياً، ستبدو وكأن لها الكثير من صفة الدليل الواضح الذي يمكن لأي اعتقاد أن يحتاجه.

لكن بين الأقوال التي يجد إنسان ما أنها غير موضع شك، هناك بعضها التي سيجد إنسان آخر أنها قابلة تماماً للشك. إنها قد تبدو عادة ذات دليل ـ ذاتي، بحيث أنه لا يمكن أن يكون هناك أناس في الجهة المقابلة من الكرة الأرضية، لأنهم سيسقطون عنها أو أنهم

على الأقل سيصابون بالدوار لوقوفهم على رؤوسهم. لكن النيوزيلانديين يكتشفون زيف هذا القول واضحاً ـ بذاته. لذلك، إذا كان الدليل الذاتي ضمانة للصحة فلا بد أن أسلافنا كانوا مخطئين في التفكير بأن معتقداتهم حول الجهة المقابلة من الكرة الأرضية ذات دليل ـ ذاتي. يقابل مينونغ هذه الصعوبة بالقول إن بعض المعتقدات يظن على نحو خاطئ أن فيها دليلها ـ الذاتي، لكن في حال المعتقدات الأخرى، من الواضح ذاتياً أن فيها دليلها ـ الذاتي وهذه يعتمد عليها كلياً. لكن حتى هذا لا يزيل الخطر العملي من الوقوع في الخطأ، نظراً لأننا يمكن أن نعتقد خطأً، بأن اعتقاداً معيناً فيه. دليله الذاتي وأنه واضح ـ ذاتياً، ولكي نستبعد كل خطر للوقوع في الخطأ، سنحتاج إلى سلسلة لا نهاية لها من المعتقدات ذات الدليل ـ الذاتي، المعقدة أكثر وأكثر والتي ربما لا يكون بالإمكان التحقق منها عملياً. لذلك يبدو أن الدليل ـ الذاتي لا جدوى منه كمعيار عملي لضمان الحقيقة.

النتيجة نفسها تنشأ من تفحص الأمثلة، فإذا أخذنا الأمثلة الأربعة المذكورة في بداية هذه المناقشة، سنجد أن ثلاثة منها منطقية، فيما الرابع هو حكم إدراك حسي، إذ أن القول بأن اثنين واثنين أربعة يتبعه استنتاج منطقي خالص من التعاريف: أي ذلك يعني أن صحته لا تنشأ من خواص الأشياء بل من معاني الرموز. الآن، الرموز، في الرياضيات، تعني ما نختار، وهكذا فإن الشعور بالوضوح ـ الذاتي، في هذه الحالة، يبدو قابلاً للتفسير من خلال الحقيقة القائلة إن المسألة ككل هي تحت سيطرتنا. هنا ليس بودي أن أؤكد أن تلك هي الحقيقة الكاملة المتعلقة بالأقوال الرياضية، لأن المسألة معقدة ولا أدري ما هي الحقيقة الكاملة. لكنني أرغب في

القول إن الشعور بوجود دليل ـ ذاتي في الأقوال الرياضية يجب أن يكون له شأن مع الحقيقة القائلة بأنها معنية بمعاني الرموز وليس بخواص العالم كما يمكن أن تكشفه المراقبة الخارجية.

اعتبارات مماثلة تنطبق على استحالة أن يكون شيء في مكانين في الآن نفسه أو أن يكون شيئان في مكان واحد في الآن نفسه، هذه الاستحالات تنشأ منطقياً، إن لم أكن مخطئاً، من تحديدات الشيء الواحد والمكان الواحد. أي بمعنى، هي ليست قوانين فيزياء، بل جزء فقط من المنظومة الفكرية التي صنعناها للتعامل مع الفيزياء. وضوحها ـ الذاتي، إن كان الأمر هكذا، يكمن فقط في حقيقة مفادها أنها تمثل قرارنا فيما يتعلق باستخدام الكلمات، وليست خاصة من خواص الأشياء الطبيعية.

أما أحكام الإدراك الحسي، مثل «زهرة الحوذان هذه صفراء» فإنها في وضع يختلف اختلافاً تاماً عن أحكام المنطق، ودليلها ـ الذاتي يجب أن يكون له تفسيره المختلف. فلكي نتوصل إلى نواة حكم كهذا سنستبعد، بقدر ما نستطيع، استعمال الكلام الذي يأخذنا إلى ما بعد الحقيقة الحالية مثل «زهرة الحوذان: والصفراء». إن أبسط نوع من أنواع الحكم القائم على أساس الإدراك الحسي مثل زهرة الحوذان صفراء يبدو وكأنه إدراك حسي للتماثل بين لونين يشاهدان في الآن ذاته. لنفترض أننا نرى زهرتي حوذان وندرك أن لونيهما متماثلان، هذا التماثل هو حقيقة مادية وليس مسألة رموز أو كلام، كما يبدو بالتأكيد غير موضع للشك بطريقة لا تكون فيها كثير من الأحكام كذلك.

الشيء الأول الذي نلاحظه، فيما يخص أحكاماً كهذه، هو أنها، كما هي بحد ذاتها، غامضة. كما أن كلمة «مماثل» كلمة غامضة،

نظراً لأن هناك درجات للتماثل ولا أحد يمكنه القول أين ينتهي التماثل وأين يبدأ عدم التماثل. كذلك من غير المحتمل أن يكون لزهرتي حوذاننا اللون نفسه تماماً، وإذا ما حكمنا أن لهما ذلك اللون، فعلينا أن ننتقل كلياً إلى خارج نطاق الدليل ــ الذاتي. ولكي نجعل قولنا أكثر دقة دعونا نفترض أننا نرى أيضاً وردة حمراء في الآن نفسه، حينذاك يمكن أن نحكم أن ألوان الحوذان متماثلة بالنسبة لبعضها البعض أكثر من تماثلها مع لون الوردة. هذا الحكم يبدو معقداً أكثر لكنه اكتسب الدقة بالتأكيد، مع أنها، حتى الآن، تقصّر عن أن تكون دقة تامة، نظراً لأن التماثل غير قابل للقياس «من حيث المبدأ» ويتطلب نقاشاً أكثر للبت في ما نعنيه بالتماثل التقريبي. كما أنه ليس هناك من حدود تماماً لعملية متابعة الدقة هذه.

الأمر الثاني الذي نلاحظه (رغم أنني شخصياً لا أشك في أن معظم أحكامنا الخاصة بالإدراك الحسي صحيحة) هو أن من الصعب للغاية أن نحدد أي صنف من أحكام كهذه قد يكون معروفاً، من خلال ماهيته الجوهرية، هو خالٍ من الخطأ دائماً. إن معظم أحكامنا الخاصة بالإدراك الحسي تتعلقَ بالمترابطات، كما هي الحال عندما نحكم أن ضجة معينة هي ضجة عربة نقل. مثل هذه الأحكام كلها عرضة بكل وضوح للخطأ، نظراً لأنه ليس هناك من ترابط يعطينا الحق بأن نكون متأكدين من أنه غير قابل للتغير. ثمة أحكام أخرى للإدراك الحسي تكون مستمدة من التمييز كأن نقول مثلاً: «هذه زهرة حوذان» أو حتى أن نقول فقط «هذه صفراء». فكل أحكام من هذا النوع تحمل بعضاً من خطر الوقوع في الخطأ، رغم أنه قد يكون ضئيلاً جداً أحياناً، فبعض الأزهار

التي تبدو أشبه بالحوذان هي من نوع القطيفة، والألوان التي يمكن للبعض أن يدعوها صفراء يمكن للبعض الآخر أن يدعوها برتقالية. إن يقيننا الذاتي هو عادة نتاج العادة وقد يجعلنا نضل في الظروف غير العادية بطرق لا نكون واعين لها.

لأسباب كهذه، ما من شكل من أشكال الدليل ـ الذاتي يبدو وكأنه يقدم معياراً مطلقاً للصحة. مع ذلك، ربما يكون صحيحاً أن الأحكام التي تتصف بدرجة عالية من اليقين الذاتي هي أكثر ميلاً لأن تكون صحيحة مقارنة بالأحكام الأخرى. لكن إن كانت هذه هي الحالة، فإن النتيجة التي ينبغي تبيانها، ليست بالمقدمة التي ننطلق منها لتحديد الصحة والزيف. لهذا، وكضمانة أولية، لا يمكن قبول لا الدليل ـ الذاتي ولا اليقين الذاتي على أنهما صالحان.

2) الترابط المنطقي ـ والترابط باعتباره تعريفاً للصحة يناصره المثاليون لاسيما أولئك الذين يتبعون هيغل بصورة رئيسية. لقد ظهر لأول مرة، وبقوة، في كتاب السيد جوشيم «طبيعة الحقيقة». (أكسفورد ـ 1906). طبقاً لهذه النظرية، أية مجموعة من الأقوال على قدر مختلف من الصحة الكاملة يمكن أن يحكم عليها، وفق أسس منطقية خالصة، بأنها غير متساوقة داخلياً، وقول مفرد، إن كان من النوع الذي ندعوه عادة بالزائف، يناقض نفسه بشكل لا علاج له، بينما إن كان من النوع الذي ندعوه عادة بالصحيح، تكون له دلالات تجبرنا على تبني الأقوال الأخرى التي تقودنا بدورها إلى أخرى وهلم جراً، إلى أن نجد أننا توصلنا للصحة الكاملة. يمكن توضيح ذلك بمثال بسيط للغاية: إن قلت «فلان رجل متزوج» فإن هذا لن يكون خبراً قائماً ـ بذاته. إذ لا يمكننا منطقياً أن نفهم الوجود الذي يشكل فيه هذا الخبر كامل الحقيقة.

بل يجب أن يكون هناك أيضاً أحد ما هو المرأة التي تزوجت من هذا الرجل المحدد الذي هو موضع البحث. إن النظرة التي نتأملها الآن تتعلق بكل شيء يمكن أن يقال عنه إنه نسبي بنفس الطريقة التي قلت بها «فلان رجل متزوج». لكن كل شيء، بحسب هذه النظرية، نسبي، ليس بالنسبة لشيء أو شيئين آخرين بل لكل الأشياء الأخرى، بحيث أنه يمكن من قدر ضئيل من الحقيقة الاستدلال على كامل الحقيقة.

الاعتراض الأساسي على هذه النظرة هو اعتراض منطقي ويكمن في انتقاد عقيدتها المتعلقة بالعلاقات، هنا سأتبنى ذلك الخط في النقاش الذي طورته في مكان آخر. حالياً سأكتفي بالقول إن قدرات المنطق تبدو لي أضأل بكثير مما تفترض هذه النظرية. وإذا ما أخذت بصورة جدية، فإن على أنصارها أن يعترفوا بأن أية حقيقة يمكن الاستدلال عليها منطقياً من أية حقيقة أخرى وأن الحقيقة المعروفة، مثلاً، بأن قيصر فتح بلاد الغال، إذا ما تم التفكير بها بشكل ملائم، تتيح لنا أن نكتشف ما سيكون عليه الطقس غداً. غير أنه ما من ادعاء كهذا يمكن وضعه قيد الممارسة، والحاجة للمراقبة التجريبية لا ينكرها أحد، بل يجب أن تكون طبقاً للنظرية ذاتها.

اعتراض آخر هو أنه ما من مسعى بذل لتبيان أننا لا يمكن أن نشكل كلاً متسقاً مؤلفاً جزئياً أو كلياً من أخبار زائفة، كما في رواية مثلاً. إن مفهوم لايبنتز عن العوالم العديدة الممكنة يبدو أنه يتوافق على نحو أفضل بكثير مع المنطق الحديث ومع التجريبية العملية التي باتت شاملة الآن. كما أن محاولة تصويب العالم عن طريق التفكير المحض محاولة مغرية، وفي الأيام السابقة كان

يفترض على نطاق واسع أنها قابلة للنجاح. لكن هذه الأيام، معظم الناس يقرون أن المعتقدات يجب أن تختبر بالمراقبة وليس فقط بالحقيقة القائلة إنها تتسق مع المعتقدات الأخرى. فقصة ـ خرافية منسقة هي شيء مختلف عن الحقيقة، مهما تكن محكمة الصنعة، غير أن متابعة هذا الموضوع سيقودنا إلى تقنيات صعبة، لذلك سأفترض دون مزيد من النقاش، أن الترابط ليس كافياً كتعريف للصحة.

3) ثمة مشاكل صعبة كثيرة تنشأ فيما يتعلق بالتحقق من المعتقدات. إننا نعتقد بأشياء مختلفة، وبينما نعتقد بها نفكر أننا نعرفها. لكن يتبين أحياناً أننا مخطئون أو على أية حال نتوصل للتفكير بأننا كنا كذلك. ولا بد أن نكون مخطئين إما في رأينا السابق أو في اعترافنا اللاحق بالخطأ. لهذا لا تكون معتقداتنا كلها صحيحة، كما أن هناك حالات للاعتقاد ليست بحالات معرفة. أما مسألة التحقق فهي في جوهرها ما يلي: هل يمكننا أن نكتشف أي مجموعة من المعتقدات لا يتبين أي خطأ فيها أو ما هو الاختبار الذي يمكّننا دائماً، حين يطبق، من أن نميز بين المعتقدات الصحيحة والزائفة؟ بسؤالنا هكذا، بشكل عام ومجرد، يجب أن يكون الجواب بالنفي. إذ حتى الآن لم تكتشف طريقة تقضي كلياً على خطر الوقوع في الخطأ وليس هناك من معيار معصوم عن الخطأ. وإن كنا نعتقد أننا وجدنا معياراً، فهذا الاعتقاد نفسه قد يكون خاطئاً، وعلينا أن نسلم بالمسألة، إذا ما حاولنا أن نختبر المعيار بتطبيق المعيار على ذاته.

لكن رغم أن فكرة المعيار المطلق فكرة وهمية، يمكن أن يكون هناك معايير نسبية تزيد من احتمالية الصحة. إن الحس العام والعلم يعتقدان بأنه يوجد شيء كهذا، فلنرَ ما يتعين عليهما أن يقولا.

إحدى الحالات الأبسط للتحقق، ولعلها الحالة الوحيدة نهائياً؛ تكمن في حدوث شيء ما متوقع. فأنت تذهب إلى المحطة معتقداً أنه سيكون هناك قطار في وقت ما، ثم تجد القطار وتدخل إليه ثم ينطلق في الوقت المتوقع. هذا يشكل تحققاً وهو تجربة محددة تماماً. إنها، بمعنى من المعاني، عكس الذكرى: إذ بدلاً من أن تكون لدينا أحاسيس أولاً ومن ثم صور مصحوبة باعتقاد، يكون لدينا صور أولاً مصحوبة باعتقاد ومن ثم أحاسيس. وبغض النظر عن الفوارق فيما يتعلق بالترتيب ـ الزمني والمشاعر المصاحبة، فإن العلاقة بين الصورة والإحساس تكون متماثلة كثيراً في حالتي الذاكرة والتوقع. إنها علاقة التماثل، مع الاختلاف فيما يتعلق بالفاعلية السببية ـ إذ يكون للصورة بصورة عامة آثار نفسية لكن ليست جسدية كتلك التي تكون للإحساس. وعندما تكون الصورة مصحوبة باعتقاد ـ توقع وبالتالي متبوعة بإحساس هو «معنى» الصورة، نقول إن اعتقاد ـ التوقع قد تم التحقق منه. تجربة التحقق بهذا المعنى مألوفة كثيراً وتحدث كل مرة تكون فيها للأنشطة المعتادة نتائج ليست مفاجئة لدى الأكل، الشرب، المشي، الكلام وكل متابعاتنا اليومية الأخرى. لكن رغم أن التجربة قيد البحث شائعة، فليس من السهل كلياً أن نقدم وصفاً نظرياً لها. كيف نعلم يا ترى أن الإحساس يشبه الصورة السابقة؟ هل تستمر الصورة بحضور الإحساس، بحيث يمكننا أن نقارن بين الاثنين؟ وحتى إن استمرت صورة ما، كيف نعلم أنها هي الصورة السابقة دون تغير؟ هذا الخط من التساؤل لا يبدو وكأنه يقدم الكثير من الأمل في الوصول إلى النجاح. لذا من الأفضل، كما أعتقد، أن نلقي نظرة سببية وخارجية أكثر على علاقة التوقع بالواقعة المتوقعة. فإذا

أعطتنا الواقعة، حين تحدث، شعور التوقعية وإذا كان التوقع من قبل قد أتاح لنا إمكانية التصرف بطريقة تثبت ملاءمتها للواقعة، حينذاك ينبغي الاعتقاد بأن ذلك يشكل الحد الأقصى للتحقق. إذن، يكون لدينا أولاً توقع، بعدئذ إحساس مع شعور التوقعية المرتبط بذكرى التوقع. هذه التجربة بكاملها، حين تحدث، يمكن أن تحدد على أنها تحقق وعلى أنها تشكل حقيقة التوقع. والعمل الملاءم خلال مرحلة التوقع، يمكن اعتباره تحققاً إضافياً لكنه ليس أساسياً. كما يمكن توضيح العملية كلها بالنظر إلى اقتباس مألوف، حين نجده ضمن الكلام المتوقع وفي القسم المتوقع من الكتاب. في هذه الحالة يمكن تقوية التحقق بتدويننا مسبقاً الكلام الذي نتوقع أن كل تحقق، باعتقادي، هو من النوع المذكور آنفاً في النهاية. إننا نتحقق من فرضية علمية بشكل غير مباشر، من خلال استخلاص نتائج تتعلق بالمستقبل، لا تثبتها إلا التجربة اللاحقة. وإذا كان لأحد أن يشك فيما إذا كان قيصر قد عبر الروبيكون أم لا، فإن التحقق يمكن التوصل إليه من المستقبل. إن بإمكاننا أن نمضي في عرض المخطوطات لشكاكنا التاريخي، تلك التي تذكر أن قيصر تصرف بهذه الطريقة، كما أن بإمكاننا أن نقدم حججاً يمكن التحقق منها بتجارب مستقبلية لنبرهن على قدم المخطوط من نسيجه، لونه... إلخ. وبإمكاننا أن نجد نقوشاً تتفق مع المؤرخ في نقاط أخرى تميل لتبيان دقته بصورة عامة. أما القوانين السببية التي تزعمها حججنا فيمكن التحقق منها عن طريق وقوع أحداث مستقبلية يستدل عليها من خلالها. كما أن وجود واستمرار القوانين السببية، إن كانت صحيحة، يجب النظر إليهما على أنهما حدث حسن الحظ لكن كم سيستمر لا يمكننا أن نقول ذلك. في غضون

هذا، يبقى التحقق في الغالب ممكناً عملياً. وبما أنه ممكن أحياناً، يمكننا تدريجياً أن نكتشف أية أنواع من الاعتقاد تميل لأن تكون زائفة، فنعطي للأنواع السابقة درجة قبول متزايدة وللأخرى درجة متناقصة. العملية ليست مطلقة أو معصومة عن الخطأ، بل تبين أنها قادرة على تخيل المعتقدات وبناء علم. فهي لا تقدم دحضاً نظرياً للمتشكك الذي ينبغي أن يبقى غير قابل للهجوم منطقياً. لكن إذا ما رفض الشك الكامل فإن الرفض يقدم المنهج العملي الذي يمكن من خلاله لمنظومة معتقداتنا أن تنمو تدريجياً باتجاه المثال الذي لا يمكن الوصول إليه للمعرفة التي لا شائبة فيها.

4) أتوصل الآن إلى التحديد الرسمي الخالص لصحة الاعتقاد أو زيفه. من أجل هذا التحديد، من الضروري بادئ ذي بدء أن نلقي نظرة على اشتقاق مرجع الموضوع لقول ما من معاني الصور أو الكلمات المكونة له. ومثلما للكلمة معنى كذلك تماماً للقول مرجع موضوع. هذا المرجع هو الوظيفة (بالمعنى الرياضي) التي تقوم بها معاني كلماته المكونة له. لكن مرجع الموضوع يختلف عن معنى الكلمة من خلال ثنائية الصحة والزيف. إذ قد تصدق القول «هذا اليوم هو الثلاثاء» سواء أكان في الواقع هو الثلاثاء أم لم يكن. فإذا لم يكن هذا اليوم الثلاثاء، تكون هذه الحقيقة هي موضوع اعتقادك أن هذا اليوم هو الثلاثاء. لكن من الواضح أن علاقة اعتقادك بالحقيقة مختلفة في هذه الحالة عنها في الحالة التي يكون فيها هذا اليوم هو الثلاثاء. إذ يمكننا القول، بصورة مجازية، عندما يكون اليوم هو الثلاثاء، بأن اعتقادك يشير باتجاه الحقيقة، في حين أنه يشير بعيداً عن الحقيقة حين لا يكون الثلاثاء. بالتالي، فإن مرجع موضوع الاعتقاد لا تبت به الحقيقة وحدها بل أيضاً توجه الاعتقاد

نحو الحقيقة أو بعيداً عنها، فإذا كان إنسان ما، يوم الثلاثاء يعتقد أنه الثلاثاء، بينما يعتقد آخر أنه ليس الثلاثاء، يكون لاعتقاديهما الموضوع نفسه، أي بالتحديد حقيقة كونه الثلاثاء، لكن الاعتقاد الصحيح يشير باتجاه الحقيقة بينما الزائف يشير بعيداً عنها. وهكذا، لكي نحدد مرجع قول ما، علينا أن نأخذ بالحسبان ليس الموضوع فحسب، بل أيضاً اتجاه الإشارة، نحو الموضوع في حالة القول الصحيح وبعيداً عنه في حالة القول الخاطئ.

هذه الصيغة لذكر طبيعة مرجع موضوع القول يتطلبها الظرف المحدد بأن هناك أقوالاً صحيحة وأقوالاً خاطئة، لكن ليس حقائق صحيحة وحقائق خاطئة. فإذا كان اليوم هو الثلاثاء، لا يكون هناك موضوع خاطئ هو «اليوم ليس الثلاثاء». هذا هو السبب الذي يفسر لماذا يكون لاعتقادين يناقض واحدهما الآخر، الموضوع نفسه. مع ذلك، هناك صعوبة عملية، وهي بالتحديد أننا لا نستطيع أن نبت بمرجع موضوع القول، بحسب هذا التحديد، ما لم نعلم ما إذا كان القول صحيحاً أم خاطئاً، ولكي نتحاشى هذه الإشكالية، يفضل أن نتبنى مصطلحات مختلفة قليلاً فنقول: «معنى» القول «هذا اليوم هو الثلاثاء» يكمن في الإشارة إلى الحقيقة «اليوم الثلاثاء» إن كانت تلك هي الحقيقة، أو بعيداً عن الحقيقة «اليوم ليس الثلاثاء» إن كانت تلك هي الحقيقة. إذ أن معنى القول «اليوم ليس الثلاثاء» سيكون العكس تماماً. من خلال هذا الشكل الافتراضي، نكون قادرين على التكلم عن معنى القول دون أن نعرف ما إذا كان صحيحاً أو خاطئاً. طبقاً لهذا التحديد، فإننا نعرف معنى القول عندما نعرف ما يجعله صحيحاً وما يجعله خاطئاً حتى وإن كنا لا نعلم ما إذا كان بالحقيقة صحيحاً أم خاطئاً.

يشتق معنى القول من معاني الكلمات المكونة له. فالأقوال التي تقع على شكل زوجي تتميز (في الحالات البسيطة) من خلال حضور أو غياب الكلمة «لا». وقولان من هذا النوع يكون لهما الموضوع نفسه لكن معنيان متعاكسان: حين يكون الأول صحيحاً والآخر خاطئاً وحين يكون الأول خاطئاً والآخر صحيحاً.

إن التحديد الشكلي الخالص للصحة والزيف أمر يعتوره القليل من الصعوبة. فما هو مطلوب يكون تعبيراً شكلياً عن حقيقة مفادها أن القول صحيح عندما يشير باتجاه موضوعه، وخاطئ عندما يشير بعيداً عنه. في الحالات البسيطة جداً يمكننا أن نقدم وصفاً بسيطاً جداً لهذا: إذ يمكننا القول إن الأقوال الصحيحة تشبه فعلاً موضوعاتها بالطريقة التي لا تغفل الأقوال الخاطئة ذلك. لكن لهذا الغرض، من الضروري أن نرتد إلى أقوال ـ الصور بدلاً من أقوال ـ لكلام.

لنأخذ مرة ثانية مثلاً عن صورة ـ الذاكرة لغرفة مألوفة ولنفترض أن النافذة في الصورة هي إلى يسار الباب. فإذا كانت النافذة في الحقيقة إلى يسار الباب، سيكون هناك تطابق بين الصورة والموضوع، وتكون هناك العلاقة ذاتها بين النافذة والباب مثلما هي بين الصور عنهما. تتألف ذاكرة ـ الصورة من النافذة إلى يسار صورة الباب. وحين يكون هذا صحيحاً، فإن العلاقة ذاتها تربط مصطلحات الموضوع (أي النافذة والباب) كما تربط الصور التي تعنيها. في هذه الحالة، التطابق الذي يشكل الحقيقة بسيط جداً.

وفي حال أننا نفكر فقط بالموضوع، فإنه يتكون من جزئين مع علاقة معينة (هي اليسار إلى اليمين) والقول يتكون من صور لهذين الجزئين مع العلاقة نفسها بالذات. والقول نفسه إن يكن صحيحاً سيكون له علاقة شكلانية أقل بساطة بموضوعه. وإذا كان

قول ـ الصورة يتكون من صورة لنافذة إلى يسار صورة الباب لينما هي في الواقع ليست على يسار الباب، فإن القول لا يكون ناتجاً عن الموضوع عن طريق الاستبدال المجرد للصورة الخاصة بأنماطها الأولية. وهكذا في هذه الحالة البسيطة على نحو غير عادي، يمكننا القول إن القول الصحيح «يتطابق» مع موضوعه بالمعنى الشكلي الذي لا يتطابق فيه القول غير الصحيح. وربما يكون بالإمكان أن نعدل هذه الفكرة عن التطابق الشكلي بطريقة تكون أكثر قابلية للتطبيق، لكن إن كان الأمر هكذا، فإن التعديلات المطلوبة لن تكون طفيفة على الإطلاق وأسباب ذلك يجب النظر فيها الآن.

باديء ذي بدء، النمط البسيط للتطابق الذي عرضناه يمكن بصعوبة أن يحدث حين تستبدل الكلمات بالصور، لأن العلاقات في أقوال ـ الكلام يتم التعبير عنها بالكلام الذي ليس هو نفسه علاقات. لنأخذ قولاً مثل «سقراط يسبق أفلاطون»، هنا كلمة «يسبق» قائمة بذاتها مثل كلمة «سقراط» و«أفلاطون»، إنها تعني علاقة لكنها ليست علاقة، بالتالي فإن الموضوع الذي يجعل قولنا صحيحاً يتألف من مصطلحين بينهما علاقة، في حين أن قولنا يتألف من «ثلاثة» مصطلحات مع علاقات الترتيب بينها. بالطبع، من الممكن تماماً، من الناحية النظرية، أن ندل على بضع علاقات مختارة، ليس بالكلمات بل بالعلاقات بين الكلمات الأخرى. «فسقراط ـ أفلاطون» يمكن أن تستخدم كي تعني سقراط سبق أفلاطون، و«أفلاطون ـ سقراط ـإلى» يمكن أن تستخدم لتعني أن «أفلاطون ولد قبل سقراط وتوفي بعده» وهلم جراً. لكن احتمالات طريقة كهذه محدودة للغاية. فحسب ما أعرف، يمكن أن تكون

هناك لغات تستخدمها، لكنها ليست بين اللغات التي أعرفها. وفي حالتي، بالنظر إلى تعدد العلاقات التي نرغب في التعبير عنها، ليس هناك من لغة يمكن أن تتقدم بعيداً دون كلمات خاصة بالعلاقات. لكن حالما تكون لدينا كلمات خاصة بالعلاقات، فإن أقوال ـ الكلام يكون فيها بالضرورة مصطلحات أكثر من الحقائق التي تدل عليها ولذلك لا يمكن أن تتطابق بسهولة كبيرة مع موضوعاتها كما يمكن لبعض أقوال ـ الصور أن تتطابق.

على أن التفكير بالأقوال السلبية والحقائق السلبية يدخلنا في تعقيدات أشد. فقول ـ الصورة هو إيجابي بالضرورة: إذ يمكننا أن نتصور النافذة إلى يسار الباب أو إلى يمينه لكن لا يمكننا أن نشكل صورة عن النفي المجرد «النافذة ليست إلى يسار الباب». كذلك قد لا نصدق قول ـ الصورة الذي يتم التعبير عنه بـ«النافذة إلى يسار الباب»، وعدم تصديقنا سيكون صحيحاً إن لم تكن النافذة إلى يسار الباب، لكن لا يمكننا أن نشكل صورة للحقيقة بأن النافذة ليست إلى يسار الباب. وغالباً ما بذلت محاولات لإنكار حقائق سلبية كهذه، لكن لأسباب أوردتها في مكان آخر، أعتقد أن هذه المحاولات ـ لا بد أن تكون خاطئة ولسوف أفترض أن هناك حقائق سلبية.

تكون أقوال ـ الكلام، شأنها شأن أقوال ـ الصور، حقائق إيجابية دائماً فحقيقة أن سقراط يسبق أفلاطون يرمز إليها في الإنكليزية بالحقيقة القائلة إن كلمة يسبق تقع بين كلمتي سقراط وأفلاطون، لكن لا يمكننا أن نرمّز الحقيقة القائلة بأن أفلاطون لا يسبق سُقراط وذلك لعدم وضع الكلمة «يسبق» بين «أفلاطون» و«سقراط». فالحقيقة السلبية لا تكون ملموسة. واللغة لكون

المقصود منها هو التواصل، يجب أن تكون ملموسة. لذلك، نرمز للحقيقة بأن أفلاطون لا يسبق سقراط بوضع عبارة «لا يسبق» بين «أفلاطون» و«سقراط». بذلك نحصل على سلسلة من الكلمات الإيجابية كحقيقة مثل سلسلة «سقراط يسبق أفلاطون». أما الأقوال التي تؤكد الحقائق السلبية فتكون هي نفسها حقائق إيجابية، إلا أنها فقط تكون حقائق إيجابية، مختلفة عن تلك التي تؤكد حقائق إيجابية.

بذلك، وفيما يخص التعارض بين الإيجابي والسلبي، يكون لدينا ثلاثة أنواع مختلفة من الثنائيات. طبقاً لما نتعامل معه من الحقائق، أقوال ـ صور أو أقوال ـ كلام، وهي بالتحديد:

1) حقائق إيجابية وسلبية.

2) أقوال ـ صور يمكن تصديقها أو عدم تصديقها لكن لا تسمح لأي ثنائية مضمون بالتطابق مع الحقائق الإيجابية والسلبية.

3) أقوال ـ كلام، هي دائماً حقائق إيجابية لكنها من نوعين: نوع يتم التحقق منه من خلال موضوع إيجابي، والآخر من خلال موضوع سلبي.

وبسبب هذه التعقيدات، فإن النمط الأبسط للتطابق مستحيل حين يتعلق الأمر سواء بحقائق سلبية أو أقوال سلبية.

حتى عندما نقتصر على العلاقات بين الحدين اللذين يكون كلاهما متخيلاً فقد يكون من المستحيل أن نشكل قول ـ صورة، العلاقة فيه بين الحدين تتمثل بالعلاقة نفسها بين الصور. لنفترض أنني أقول «قيصر كان قبل فوك بألفي سنة». فإننا نعبر عن علاقة زمنية ما بين قيصر وفوك، لكننا لا يمكن أن نسمح لألفي سنة أن تفصل بين

صورتنا عن قيصر وصورتنا عن فوك. ربما هذا ليس بالمثال الحسن، نظراً لأن «ألفي سنة قبل» ليست بالعلاقة المباشرة. لكن لنأخذ حالة تكون فيها العلاقة مباشرة ولنقل «الشمس أشد سطوعاً من القمر». إن باستطاعتنا هنا أن نشكل صوراً بصرية لنور الشمس وضياء القمر، وقد يحدث أن صورتنا لنور الشمس أن تكون الأشد سطوعاً بين الاثنتين، غير أن هذا ليس ضرورياً أو كافياً على الإطلاق. إن القيام بالمقارنة، الذي يتضمن حكمنا، أمر أكثر من مجرد تواجد صورتين، إحداهما بالحقيقة أشد سطوعاً من الأخرى. لكن هذا سيأخذنا بعيداً جداً عن موضوعنا الأساسي، إذا كان علينا أن ندخل في مسألة ماذا يحدث فعلاً عندما نتخذ هذا الحكم. لقد قيل ما يكفي لتبيان أن التطابق بين الاعتقاد وموضوعه، في هذه الحالة، أكثر تعقيداً من تطابق النافذة إلى يسار الباب، وهذا كل ما كان ينبغي البرهنة عليه.

لكن على الرغم من هذه التعقيدات، فإن الطبيعة العامة للتطابق الشكلي الذي يصنع الحقيقة ـ واضحة من أمثالنا. ففي حالة النوع الأبسط من الأقوال، أي تلك التي أدعوها أقوالاً «نواتية»، حيث يكون هناك كلمة واحدة فقط تعبر عن العلاقة، فإن الموضوع الذي يحقق صحة قولنا يفترض أن الكلمة «لا» غائبة، ويتم الحصول عليها بإبدال كل كلمة بما تعنيه، والكلمة التي تعني العلاقة تستبدل بهذه العلاقة بين معاني الكلمات الأخرى. مثال على ذلك، إذا كان القول «سقراط يسبق أفلاطون» هو الموضوع الذي نتحقق منه فإنه ينتج عن إبدال الكلمة «سقراط» بسقراط وكلمة «أفلاطون» بأفلاطون وكلمة «يسبق» بعلاقة السبق بين سقراط وأفلاطون، وإذا كانت نتيجة هذه العملية هي حقيقة واقعة، يكون القول صحيحاً، وإن لا، يكون خاطئاً. لكن عندما يكون قولنا هو «سقراط لا يسبق

أفلاطون»، فإن حالات الصحة والزيف تكون معكوسة تماماً، على أن هناك أقوالاً أكثر تعقيداً يمكن التعامل معها وفق الخطوط ذاتها. والحقيقة أن المسألة الشكلانية الخالصة التي شغلتنا في هذا القسم الأخير، لا تعتورها صعوبات هائلة جداً.

فأنا لا أعتقد أن النظرية الشكلانية آنفة الذكر غير صحيحة، لكن أعتقد أنها غير صالحة. إذ أنها لا تلقي ضوءاً، مثلاً، على تفضيلنا للمعتقدات الصحيحة بدلاً من الخاطئة. هذا التفضيل قابل للتطبيق فقط عبر طريق الأخذ بالحسبان الفعالية السببية للمعتقدات والملاءمة الكبرى للاستجابات الناشئة عن المعتقدات الصحيحة. لكن الملاءمة تتوقف على الغاية، وبذلك تصبح الغاية جزءاً حيوياً من نظرية المعرفة.

المحاضرة (14)

العواطف والإرادة

حول موضوعي المحاضرة الحالية، ليس لدي شيء جديد أقوله، إنما أعالجهما فقط لكي أكمل مناقشة فرضيتي الأساسية، أي بالتحديد، أن كل الظواهر النفسية تقوم على الأحاسيس والصور فقط.

ينظر علماء النفس تقليدياً إلى العواطف على أنها صنف من الوقائع الذهنية، ولست بالطبع، معنياً بإنكار الحقيقة الواضحة وهي أن لها خصائص تجعل البحث الخاص فيها ضرورياً. ما يعنيني هنا هو تحليل العواطف، إذ من الواضح أن العاطفة مركبة بالأساس وعلينا أن نتساءل ما إذا كانت تتضمن أية مادة غير فيزيولوجية لا تقبل الإرجاع إلى أحاسيس وصور وعلاقات بينهما أم لا تتضمن.

وعلى الرغم من أن ما يهمنا على نحو خاص هو تحليل العواطف، إلا أننا سنجد أن الموضوع الأكثر أهمية هو السببية الفيزيولوجية للعواطف ـ فهذا هو الموضوع الذي بذل في نطاقه الكثير من الجهد القيِّم والمثير للاهتمام، في حين أن التحليل المجرد للعواطف أثبت بشكل ما أنه عقيم. وبالنظر إلى أننا قمنا بتحديد معنى الأحاسيس، الإدراكات الحسية والصور من خلال سببيتها الفزيولوجية، فمن الواضح أن مشكلتنا في تحليل العواطف مرتبطة بمشكلة سببيتها الفيزيولوجية.

تبدأ النظرات الحديثة المتعلقة بسببية العواطف بما يدعى نظرية جيمس ـ لانج. إذ يذكر جيمس هذه النظرة وفق التالي:

«طريقتنا العامة بالتفكير في هذه العواطف الأولية من حزن، خوف، غضب، حب، هي أن الإدراك الذهني لحقيقة ما يثير الأثر الذهني الذي يدعى العاطفة، هذه الحالة الأخيرة للذهن تؤدي إلى نشوء التعبير الجسدي. نظريتي، على العكس، هي أن التغيرات الجسدية تتبع مباشرة إدراك الحقيقة المثيرة وأن شعورنا بالتغيرات ذاتها حين تقع هي العاطفة. فالحس العام يقول: نخسر ثروتنا، نحزن ونبكي، نلتقي بدب، نخاف ونهرب، يسيء إلينا منافس، نغضب ونضرب. الفرضية هنا التي ينبغي الدفاع عنها تقول إن هذا الترتيب للتسلسل غير صحيح وأن الحالة الذهنية الواحدة لا تستثار مباشرة بالأخرى، وأن التمظهرات الجسدية يجب أن توضع أولاً بينهما، وأن القول الأكثر عقلانية هو أننا نشعر بالأسى لأننا نبكي ونغضب لأننا نضرب ونخاف لأننا نرتجف وليس أننا نبكي، نضرب أو نرتجف لأننا حزينون، غاضبون أو خائفون، كما يمكن أن تكون الحالة، بدون الحالات الجسدية التابعة للإدراك الحسي، فإن هذا الأخير سيكون إدراكياً خالصاً في الشكل، باهتاً، بلا لون، وخالياً من الدفء العاطفي».

حول هذه الفرضية، كتبت المجلدات من الكتب، وتاريخ انتصارها على النقد الأبكر وكذلك صعوباتها في مواجهة العمل التجريبي الحديث لشرينجتون وكانون، يحكي عنهما جيداً جيمس أنجيل في مقالة بعنوان «إعادة النظر بنظرية جيمس حول العاطفة، على ضوء النقد الحديث». في هذه المقالة، يدافع أنجيل عن نظرية جيمس، وبالنسبة لي ـ رغم أنني أتكلم بحياد حول مسألة ليس لي فيها طويل باع ـ يبدو دفاعه بالإجمال ناجحاً.

لقد بيّن شرينجتون، بتجارب أجراها على الكلاب، أن كثيراً من العلائم العادية الدالة على العاطفة كانت موجودة في سلوكها، حتى عندما كانت الأحشاء مقطوعة، وذلك بقطع الحبل الشوكي في منطقة الحوض السفلي، عن كل اتصال مع الدماغ باستثناء ذلك الموجود من خلال بعض الأعصاب القحفية. إنه يذكر مختلف العلامات التي «ساهمت في الدلالة على وجود عاطفة حية مثل تلك التي أبداها الحيوان لنا قبل إجراء العملية الشوكية». كما يستنتج أن الحالة الفيزيولوجية للأحشاء لا يمكن أن تكون سبب العاطفة المتجلية في ظروف كهذه ويخلص إلى: «أننا مضطرون لأن نرجع إلى احتمال أن التعبير الأحشائي عن العاطفة هو «ثانوي» بالنسبة للفعل الدماغي الحادث مع الحالة النفسية. ويمكن أن نقبل مع جيمس أن الأحاسيس الحشوية والعضوية، وكذلك ذكرياتها ومترابطاتها، تساهم في العاطفة الأولية، لكن علينا أن ننظر إليها باعتبارها نوعاً من التعزيز بدلاً من أنها استهلال لذهان أو اضطراب عقلي».

ثم يقترح أنجيل أن تجلي العاطفة في حالات كهذه يمكن أن يعود إلى تجربة سابقة، هي أصل العادات التي تتطلب تحريض الأقواس الانعكاسية الدماغية. لكن الغضب وبعض أشكال الخوف، كما يعتقد، يمكن أن تكسب التعبير عنها بدون الدماغ. لقد درس كانون على نحو خاص الغضب والخوف، دراسة هي الأكثر أهمية، ثم قدم النتائج التي توصل إليها في كتابه «التغيرات الجسدية في حالة الألم، الجوع، الخوف والغضب». على أن الجزء الأهم من كتاب كانون يكمن في بحثه عن الآثار التي تنبع عن إفراز الكظرين أو الأدرينالين. والكظرين، مادة تفرزها الغدتان الكظريتان في الدم وهما من الغدد

الصم، وظائفهما، سواء في مجال الفيزيولوجيا أو العواطف، لم تعرف إلا في السنوات الأخيرة.

لقد اكتشف كانون أن الألم، الخوف والغضب كلها تحدث في ظروف تتأثر بما يفرز من الأدرينالين. وأن حقنة اصطناعية من هذه المادة، يمكن، مثلاً، أن تؤدي لكل أعراض الخوف. لقد درس آثار الأدرينالين على مختلف أنحاء الجسم فوجد أنه يسبب تمدد البؤبؤين وانتصاب الشعر وتضيق الأوعية الدموية وهلم جراً. وتظل هذه الآثار مستمرة حتى إن أزيلت أنحاء الجسم قيد البحث من الجسم وبقيت حية اصطناعياً.

الحجة الأساسية لكانون ضد جيمس، إن كنت فهمتها بصورة صحيحة، هي أن التأثيرات المباشرة للأحشاء يمكن أن ترافق عواطف غير متشابهة، وخاصة الخوف والغضب. إذ أن عدة عواطف مختلفة تجعلنا نبكي، ولذلك ليس صحيحاً أن نقول، كما قال جيمس، «إننا نشعر بالأسى لأننا نبكي» نظراً لأننا نبكي أحياناً لشعورنا بالسرور الزائد. لكن هذه الحجة ليست على الإطلاق حاسمة ضد جيمس، إذ لا يمكن أن نبين أنه لا يوجد اختلافات حشوية للعواطف المختلفة، والحقيقة من غير المحتمل أن تكون هذه هي الحالة. فكما يقول أنجيل: الخوف والسرور كلاهما يمكن أن يسببا تسرع خفقان القلب، لكن في الحالة الأولى نجد توتراً شديداً في عضلات الهيكل العظمي، وفي الأخرى استرخاء وإحساساً عاماً بالوهن.

استنتاج أنجيل، بعد مناقشته تجارب شرينجتون وكانون هو التالي: «لهذا أقر، بقدر ما يتعلق الأمر بالاقتراحات النقدية التي قدمها عالما النفس هذان، أن آراء جيمس الجدلية الأساسية لا تتأثر تأثراً هاماً». وإذا كان ضرورياً بالنسبة إلي أن أقف إلى هذا الجانب

أو ذاك في هذه المسألة، فإنني أتفق مع هذا الاستنتاج لكنني أظن أن فرضيتي فيما يتعلق بتحليل العاطفة يمكن التأكيد عليها دون المجيء باستنتاج ربما غير ناضج حول الأجزاء المشكوك فيها من المشكلة الفيزيولوجية.

وبحسب تعريفاتنا، إذا كان جيمس على صواب، يمكن النظر إلى العاطفة على أنها تشتمل على إدراك حسي مختلط للأحشاء متعلق بسببيتها، في حين إذا كان شرينجتون وكانون على صواب فإن العاطفة تشتمل على إدراك حسي مختلط لباعثه الخارجي. وهذا يتبع ما قيل في المحاضرة رقم (7). لقد حددنا هناك أن الإدراك الحسي هو ظهور، مهما يكن هذا الظهور غير نظامي، لشيء خارجي أو أكثر للدماغ، ولكي يحدث ظهور شيء واحد أو أكثر، من الضروري أن تكون الواقعة قيد البحث مرتبطة به بسلسلة متصلة ثم تتفاوت بقدر ما تكون متفاوتة تماماً. وهكذا، فإن السؤال ما إذا كانت الواقعة الذهنية يمكن أن تدعى إدراكاً حسياً أم لا يتحول إلى السؤال ما إذا كان بالإمكان الاستدلال منه على أي شي يتعلق بأسبابه خارج الدماغ: فإن كان استدلال كهذا ممكناً، تدخل الواقعة قيد البحث ضمن تعريفنا للإدراك الحسي. وفي تلك الحالة، حسب التعريف الوارد في المحاضرة رقم (8) فإن عناصرها غير الذاكرية ستكون أحاسيس. طبقاً لذلك، سواء كانت العواطف تسببها التغيرات في الأحشاء أو الأشياء الملموسة، فإنها تتضمن العناصر التي هي أحاسيس طبقاً لتعريفنا.

والانفعال، بكليته هو بالطبع شيء ما أكثر تعقيداً بكثير من الإدراك الحسي. إنه، بشكل أساسي، نوع من العملية، وهو فقط ما يمكن أن يدعوه المرء مقطعاً لعاطفة ستكون إدراكاً حسياً،

مقطعاً لحالة جسدية بحسب جيمس، أو (في حالات معينة) لشيء خارجي بحسب خصومه. يتضمن الانفعال، بكليته، عناصر ديناميكية مثل الدوافع المحركة، الرغبات، المسرات والآلام. الرغبات والمسرات والآلام، بحسب النظرية المتبناة في المحاضرة (8) هي خصائص عمليات وليست عناصر منفصلة. فيما الانفعال ـ كالغضب مثلاً ـ نوع معين من العملية يتألف من إدراكات حسية و(بصورة عامة) حركات جسدية. أما الرغبات والمسرات والآلام ذات الصلة فتكون خواص هذه العملية، وليست بنوداً منفصلة في المادة التي يتكون منها الانفعال. لا تتضمن العناصر الديناميكية في الانفعال، إن كنا على صواب في تحليلنا، من وجهة نظرنا، عناصر تتجاوز تلك التي تتضمنها العمليات التي ألقينا نظرة عليها في المحاضرة (3). فعناصر الانفعال أو العاطفة هي فقط أحاسيس وصور وحركات جسدية يعقب بعضها بعضاً وفق نمط معين. بهذا الاستنتاج، يمكننا أن نترك الانفعالات والعواطف وننتقل لإلقاء نظرة على الإرادة.

الأمر الأول الذي ينبغي تحديده عندما نتناول الإرادة، إنما هو «التحرك الإرادي». ولقد عرفنا من قبل الحركات الحيوية كما أكدنا أن من المستحيل، من وجهة نظر المدرسة السلوكية، أن نميز في حركات كهذه ما هي الحركات الانعكاسية وما هي الإرادية. مع ذلك، هناك فرق بالتأكيد. فعندما نقرر في الصباح أنه حان الوقت للنهوض، تكون حركتنا التالية إرادية. من جهة أخرى، دقة القلب غير إرادية: إذ لا يمكن أن نكون سبباً لها ولا أن نمنعها بإرادتنا، إلا بصورة غير مباشرة، مثلاً بواسطة الأدوية، أما التنفس فوسط بين الاثنين: إذ نتنفس عادة بدون الإرادة، لكن يمكننا أن نغير التنفس أو نوقفه إذا شئنا.

يؤكد جيمس في كتابه (علم النفس) أن الميزة الفارقة الوحيدة للفعل الإرادي هي أنه يشتمل على فكرة الحركة التي ينبغي القيام بها وتتكون معه صور ـ ذاكرة لأحاسيس شبة جمالية كانت لدينا عندما وقعت الحركة ذاتها في مناسبة سابقة ما. كما يشير، في هذه النظرة، إلى أنه لا يمكن القيام بأية حركة بصورة إرادية ما لم تكن وقعت سابقاً بصورة لا إرادية.

ولا أرى داعياً للشك في صحة هذه النظرة. إذ نقول إن الحركات التي تصاحبها أحاسيس شبه جمالية تميل لأن يكون سببها صور تلك الأحاسيس وعندما يكون سببها كذلك تدعى «إرادية».

تشتمل الإرادة، بالمعنى التوكيدي، على شيء ما أكثر من الحركة الإرادية، ونوع الحالة التي أفكر بها هي القرار عن عمد. والحركات الإرادية جزء من هذه الحالة لكن ليست كلها ، فهناك إضافة إلى ذلك، الحكم: «هذا ما سوف أفعل». وهناك أيضاً الإحساس بالتوتر خلال فترة الشك، يتبعه إحساس مختلف في لحظة اتخاذ القرار. ولا أرى سبباً أياً يكن لأن نفترض أن هناك أي عنصر جديد بشكل محدد، فالأحاسيس والصور، مع علاقاتها وقوانينها السببية، تؤدي إلى كل ذلك الذي يبدو أنه مطلوب لتحليل الإرادة جنباً إلى جنب مع حقيقة أن الصور شبه الجمالية تميل لأن تؤدي لإحداث الحركات التي ترتبط بها. صراع الرغبات هو، بالطبع، أساسي في إحداث ذلك النوع التوكيدي للإرادة: إذ يكون هناك لحين من الزمن صور شبه جمالية لحركات غير متجانسة تتبعها الصورة الحصرية للحركة التي يقال إنها مرغوبة، بالتالي تبدو الإرادة وكأنها لا تضيف عنصراً جديداً غير قابل للإرجاع إلى تحليل العقل.

المحاضرة (15)

خصائص الظواهر الذهنية

في نهاية رحلتنا آن الأوان لأن نعود إلى السؤال الذي انطلقنا منه: ما الخصائص التي يتميز بها العقل باعتباره عكس المادة؟ أو لنقل السؤال نفسه إنما بمصطلحات أخرى: كيف يمكن تمييز علم النفس من علم الفيزياء؟

الجواب الذي تم اقتراحه شرطياً في مطلع بحثنا هو أن علم النفس والفيزياء يتمايزان بطبيعة قوانينهما السببية، وليس بمادة موضوعهما. في الوقت نفسه، كنا نعتقد أن هناك مادة موضوع، وبالتحديد الصور، التي يمكن للقوانين السببية الخاصة بعلم النفس فقط أن تطبق عليها. لذلك، مادة الموضوع هذه، خصصناها حصراً لعلم النفس. لكننا لم نعثر على طريقة لتحديد ماهية الصور إلا من خلال سببيتها، أما في ماهيتها الداخلية الجوهرية فإنها تظهر وكأنما ليس لها علامة شاملة يمكن تمييزها بها عن الأحاسيس.

في هذه المحاضرة الأخيرة، أقترح أن ننتقل لمراجعة مختلف الطرق المقترحة للتمييز بين العقل والمادة. بعد ذاك سأضع باختصار مخططاً لطبيعة ذلك العلم الأساسي الذي أعتقد أنه الميتافيزيقيا الصحيحة، والذي يرى أن العقل والمادة على حد سواء يتكونان من مادة محايدة، قوانينها السببية لا تتصف بالثنائية كتلك التي يتصف بها علم النفس، لكنها تشكل الأساس الذي تقوم عليه كل من الفيزياء، وعلم النفس.

في البحث عن تعريف «الظواهر الذهنية»، دعونا نبدأ بالوعي الذي غالباً ما يعتقد أنه جوهر العقل. في المحاضرة الأولى قدمت حججاً مختلفة ضد النظرة القائلة بأن الوعي أساسي، لكنني لم أحاول أن أقول ما هو الوعي. إلا أننا يجب أن نجد تعريفاً له، إن كان علينا أن نشعر بالأمان عندما نقرر بأنه ليس أساسياً، ومن أجل البرهان على أنه ليس أساسياً يتعين علينا أن نحاول الآن أن نقرر ما هو.

يعد الوعي، بالنسبة لأولئك الذين يعتبرونه أساسياً، ماهية تنتشر عبر حياتنا الذهنية كلها، مختلفة عن الأحاسيس والصور، الذكريات، المعتقدات والرغبات، لكنه موجود فيها كلها. ففي مقالة اقتبست منها في الحاضرة (3)، يميز فيها بين الأحاسيس والوقائع السيكولوجية الخالصة، يقول د. هنري ريد: «الإحساس، بالمعنى الدقيق للكلمة، يتطلب وجود الوعي». هذا القول، لدى النظرة الأولى، هو القول الذي نشعر بالميل للموافقة عليه، لكنني أعتقد أننا سنكون مخطئين، إن فعلنا ذلك. فالإحساس هو نوع من الأشياء التي «يمكن» أن نعيها، لكنه ليس الشيء الذي «يجب» أن نعيه. لقد قادنا سياق بحثنا للاعتراف بمعتقدات اللاوعي ورغباته، وليس هناك، بقدر ما يمكنني رؤيته، صنف للوقائع الذهنية وصنف للوقائع الأخرى التي نكون واعين لها دائماً عندما تحدث.

الأمر الأول الذي علينا أن نلاحظه هو أن الوعي يجب أن يكون «لـ» شيء ما. من هذا المنظور، سأحدد «الوعي» بحسب تلك العلاقة بين الصورة أو الكلمة والشيء الذي حددناه في المحاضرة (11) بأنه «معنى» فحين يكون الإحساس متبوعاً بصورة هي «نسخة» عنه أعتقد أنه يمكن القول إن وجود الصورة يشكل الوعي بالإحساس شريطة أن يكون مصحوباً بذلك النوع من الاعتقاد الذي يجعلنا، حين نفكر به،

نشعر أن الصورة «علامة» على شيء آخر غير ذاتها. ذلكم هو نوع الاعتقاد الذي عبرنا عنه، في حالة الذاكرة، بعبارة «هذا وقع»، أو الذي يجعلنا، في حالة الحكم على إدراك حسي، نعتقد بالخواص المترابطة مع الأحاسيس الحالية، مثلما، مثلاً، تكون الخواص اللمسية والبصرية مترابطة. وإضافة عنصر اعتقاد ما يبدو مطلوباً، نظراً لأن التصور المحض لا يشتمل على الوعي بأي شيء. كذلك يمكن ألا يكون هناك وعي ليس وعياً لشيء ما. فإذا كانت الصور وحدها تشكل الوعي لأنماطها الأصلية، فإن صور ـ تخيل كهذه يكون لها بالحقيقة أنماط أصلية تشتمل على الوعي بها. وبما أن هذه ليست هي الحالة، لا بد من إضافة عنصر اعتقاد إلى الصور، لدى تعريف الوعي. هذا الاعتقاد يجب أن يكون من ذلك النوع الذي يشكل مرجع الموضوع، ماضياً كان أم حاضراً. والصورة، جنباً إلى جنب مع اعتقاد من هذا النوع المتعلق به، يشكلان، بحسب تعريفنا وعي النمط الأصلي للصورة.

لكن عندما ننتقل من وعي الأحاسيس إلى وعي الأشياء المدركة حسياً، تنشأ نقاط معينة أبعد تتطلب إضافة إلى تعريفنا. فالحكم على إدراك حسي، كما يمكن القول، يتكون من لب الإحساس، جنباً إلى جنب مع الصور المرتبطة به، مع الاعتقاد بالوجود الراهن للشيء الذي تشير إليه الصور والأحاسيس بطريقة يصعب تحليلها. ربما يمكننا القول إن الاعتقاد لا يكون بصورة أساسية، في أي وجود «راهن»، بل هو من طبيعة التوقع: مثال على ذلك، عندما نرى شيئاً، نتوقع أحاسيس معينة ستنتج إذا ما ذهبنا ولمسناه. الإدراك الحسي، إذن، يتألف من إحساس راهن إضافة إلى توقعات بأحاسيس مستقبلية. (هذا، بالطبع، تحليل تأملي، وليس وصفاً

للطريقة التي يظهر بها الإدراك الحسي لاستبطان يجري على هواه): لكن كل توقعات كهذه هي عرضة لأن تكون خاطئة نظراً لأنها تقوم أساساً على مترابطات هي عادية لكنها ليست ثابتة لا تتغير. وأي ترابط كهذا يمكن أن يضللنا في حالة بعينها، مثال على ذلك إذا حاولنا أن نلمس صورة منعكسة في مرآة، مدفوعين بانطباع أنها صورة «حقيقية». ونظراً لأن الذاكرة تخطئ، فإن صعوبة مماثلة تنشأ فيما يتعلق بوعي الأشياء الماضية. إذ قد يبدو غريباً أن نقول إن باستطاعتنا أن نكون «واعين» لشيء ليس موجوداً أو لم يكن موجوداً. والطريقة الوحيدة لتجنب هذا الإشكال هو أن نضيف لتعريفنا شرطاً بأن المعتقدات المشمولة بالوعي يجب أن تكون «صحيحة».

في المقام الثاني، ينشأ سؤال فيما يتعلق بما إذا كان باستطاعتنا أن نكون واعين للصور أم لا. فإذا طبقنا تعريفنا على هذه الحالة، يبدو أنه يتطلب صوراً للصور. فلكي نكون واعين، مثلاً، لصورة قطة، يتطلب ذلك، حسب حرفية التعريف، صورة هي نسخة عن صورتنا عن القطة، وتكون هذه الصورة لنمطها الأصلي. الآن، يبدو من الصعب أن يكون معقولاً، كمادة مشاهدة، أن يكون هنالك صور عن الصور، باعتبارها عكس صور الأحاسيس. هذه الصعوبة قد نقابلها بطريقتين: إما بالإنكار صراحة لوعي الصور، أو بإيجاد المعنى الذي يمكن فيه للصورة، عن طريق اعتقاد مرافق مختلف، بدلاً من معنى نمطها الأصلي، أن تعني صورة أخرى للنمط الأصلي ذاته.

الخيار الأول، الذي ينكر وعي الصور، تمت مناقشته من قبل عندما عالجنا مسألة الاستبطان في المحاضرة (6). حينذاك قررنا أنه

لا بد أن يكون هناك، بمعنى ما، وعي للصور. لذلك يظل لدينا الطريقة المقترحة الثانية للتعامل مع معرفة الصور. طبقاً لهذه الفرضية الثانية، يمكن أن يكون هناك صورتان للنمط الأصلي نفسه، وصورة كهذه تعني الأخرى، بدلاً من أن تعني النمط الأصلي. ولسوف نتذكر أننا عرفنا المعنى بالترابط: كلمة أو صورة تعني شيئاً، كما قلنا، عندما يكون لها الارتباطات ذاتها بالشيء. لكن ينبغي عدم تأويل هذا التعريف بصورة مطلقة للغاية: فالكلمة أو الصورة لن يكون لها «كل» الترابطات ذاتها التي يتصف بها الشيء الذي تعنيه، مثلاً، كلمة «قطة» يمكن أن تكون مترابطة مع كلمة «حصير»، لكن لا يحدث إلا بالصدفة أن القطة تكون مترابطة مع الحصير. وبطريقة مشابهة، يمكن للصورة أن يكون لها ترابطات معينة ليست لنمطها الأصلي، مثلاً، الترابط مع كلمة «صورة» حين تكون هذه الترابطات فاعلة، فإن الصورة تعني صورة بدلاً من أن تعني نمطها الأصلي، وإذا ما كان لدي صور لنمط أصلي معين، مرات عديدة، بإمكاني أن أقصد واحدة من هذه الصور، باعتبارها عكس البقية، من خلال تذكر المكان والزمان أو أي ترابط مميز آخر لتلك المناسبة بعينها. هذا يحدث، مثلاً، عندما يستدعي المكان لذاكرتنا فكرة ما فكرنا بها سابقاً في ذلك المكان، بحيث نتذكر الفكرة، باعتبارها مضادة للواقعة التي تشير إليها. بالتالي، يمكننا القول إننا نفكر بالصورة آ عندما تكون لدينا صورة مماثلة هي ب مرتبطة مع ذكريات الظروف المرتبطة بـ آ، لكن ليس بنمطها الأصلي أو بصور أخرى للنمط ذاته. بهذه الطريقة نصبح واعين للصور دونما حاجة لأي خزان جديد من المحتويات الذهنية، وذلك فقط بمساعدة أحاسيس جديدة. هذه النظرية، بقدر

ما يمكنني رؤيته، تحل مشاكل المعرفة الاستبطانية، دون اقتضاء إجراءات بطولية كتلك التي يقترحها نايت دونلاب الذي ناقشنا نظرياته في المحاضرة رقم (6).

فحسب ما كنا نقول، الإحساس ذاته ليس مثالاً عن الوعي رغم أن الذكرى المباشرة التي يكون عرضة لأن يكون متبوعاً بها هي كذلك. والإحساس الذي يكون موضوع تذكر يصبح موضوع وعي حالما يبدأ المرء بتذكره، ولسوف يكون عادة بصورة مباشرة تقريباً بعد وقوعه (إن كان أصلاً) لكن أثناء وجوده لا يكون موضوع وعي. مع ذلك إن كان جزءاً من إدراك حسي لشخص مألوف مثلاً، يمكننا القول إن الشخص موضع الإدراك الحسي هو موضوع وعي. إذ أن الإحساس في هذه الحالة هو «علامة» على شيء مدرك حسياً بالطريقة ذاتها، أو إلى حد كبير، التي تكون فيها صورة ـ الذاكرة علامة على شيء هو موضع تذكر. إن الوظيفة العملية الأساسية «للوعي» و«التفكير» هي أنهما يتيحان لنا إمكانية التصرف بالرجوع إلى ما هو بعيد زماناً أو مكاناً، حتى ولو لم يكن في الوقت الحاضر يحرض حواسنا. هذا الرجوع لأشياء غائبة ممكن من خلال الترابط والعادة، أو الأحاسيس الفعلية، بذاتها، فليست حالات وعي، لأنها لا تأتي بهذا الرجوع إلى ما هو غائب. لكن ارتباطها بالوعي وثيق جداً، سواء من خلال الذاكرة المباشرة أو من خلال الترابطات التي تحول الأحاسيس إلى مدركات حسية.

لقد قيل ما فيه الكفاية، كما آمل، لتبيان أن الوعي أكثر تعقيداً وعرضة من أن يؤخذ على أنه الميزة الأساسية للعقل. وقد رأينا أن الاعتقاد والصورة كليهما يدخلان فيه. إن الاعتقاد ذاته، كما رأينا في محاضرة سابقة، مركب. لهذا، إن تم اقتراح أي تعريف للعقل من

خلال تحليلنا للوعي، فإن الصور هي ما توحي به بالطبع. لكن بما أننا وجدنا أن الصور يمكن فقط أن يتم تعريفها سببياً، لا يمكننا التعامل مع هذا الاقتراح إلا بارتباطه مع الفارق بين القوانين السببية لكل من علم النفس والفيزياء.

أصل الآن إلى خصائص الظواهر الذهنية تلك التي تنشأ من سببية ذاكرية. فإمكانية الفعل، مع الرجوع إلى ما ليس موجوداً بشكل ملموس، أحد الأشياء التي يمكن الاعتقاد أنها تميز العقل. لنأخذ أولاً مثالاً بدائياً جداً. لنفترض أنك في غرفة أليفة في الليل، ثم فجأة ينطفئ النور. سيكون بإمكانك أن تجد طريقك إلى الباب دون الكثير من الصعوبة، من خلال صورة الغرفة التي تحملها في ذهنك. في هذه الحالة، تخدم الصور البصرية، مهما تكن صحتها غير كاملة، الهدف الذي تخدمه الأحاسيس البصرية في الحالة الأخرى. إن الباعث إلى إنتاج الصور البصرية هو الرغبة في الخروج من الغرفة التي تتكون، بحسب ما وجدنا في المحاضرة (3)، من أحاسيس حالية بصورة أساسية ودوافع محركة تكون بسببها. مرة ثانية، الكلمات المسموعة أو المقروءة تمكّنك من التصرف بالرجوع إلى المواد التي يعطونك معلومات حولها. هنا، مرة ثانية، الدافع الحالي الملموس، بفضل عادات تشكلت في الماضي، يمكّنك من أن تتصرف بطريقة ملائمة للشيء الذي لا يكون حاضراً بصورة ملموسة. إن الجوهر الكلي للفاعلية العملية «للتفكير» يكمن في الحساسية تجاه «العلامات»: فالحضور الملموس لـ آ الذي هو علامة على الوجود الحالي أو المستقبلي لـ ب يمكّننا من أن نتصرف بطريقة ملائمة لـ ب. والكلام مثال رائع على هذا، نظراً لأن آثاره كعلامات تكون

استثنائية، في حين أن فائدتـه الجوهرية كوقـائع ملموسـة لحسابه الخاص يكون عادة ضئيلاً جداً.

يمكـن لعمـل العلامـات أن يكـون مـصحوباً بـالوعي أو غـير مصحوب. فإذا ما استدعى دافع ملمـوس صـورة ب وتـصرفنا بعـد ذلك بالرجوع إلى ب، يكون لـدينا مـا يمكـن أن يـدعى وعـي ب. لكن العادة يمكن أن تجعلنا قادرين على التـصرف بطريقـة ملائمـة لـ ب حالما تظهر آ، دون حتى أن يكون لـدينا صـورة عـن ب. في تلك الحالة، رغم أن آ تعمل كعلامة، فإنها تعمـل بـدون مـساعدة الوعي. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن علامة أليفـة للغايـة تميـل لأن تعمل مباشرة بهذه الطريقـة فيمـا يكـون تـدخل الـوعي علامـة لعادة راسخة رسوخاً غير تام.

تنطبق اعتبارات مماثلة للغاية على الـذاكرة، إن أخـذت علـى أنهـا جوهر العقل. فذكرى ما يثيرها شـيء مـا يحـدث الآن، تختلـف عـن الأثر الذي تتركه الواقعة الحاليـة، لـو أن الحادثـة موضـوع التـذكر لم تكن قد حدثت. هذا يمكن تفسيره بالأثر الفيزيائي الذي تركته الحادثـة الماضية على الدماغ، جاعلة إياه أداة مختلفة عن تلك التي تكـون قـد نشأت عن تجربة مختلفة. لذلك، «يمكن» للخواص السببية للذاكرة أن يكون لها تفـسير فيزيولـوجي. ومـع كـل صـنف خـاص مـن الظـواهر الذهنية، هذه الإمكانية تواجهنا من جديد. فإذا كان علـى علـم الـنفس أن يكون علماً منفصلاً كلياً، لا بد من أن نبحث عن أرضـية لانفـصاله أوسع من أية أرضية ألقينا عليها نظرة حتى الآن.

لقد تبينا أن «الوعي» أضيق بكثير من أن يميز الظواهر الذهنيـة، وأن السببية الذاكرية أوسع بكثير. الآن أتوصل إلى الميزة التي تقارب كـثيراً ما نتطلب، رغم أن من الصعب تحديدها، أي بالتحديد، الذاتية.

لقد ألقينا نظرة على الذاتية، باعتبارها خاصة من خواص الظواهر الذهنية، في المحاضرة (7)، وبالارتباط مع تعريف الإدراك الحسي. هناك قررنا أن تلك الجوانب التي تشكل العالم المادي يمكن جمعها ضمن مجموعات بطريقتين، إحداهما تصنع حزمة من تلك الجوانب التي هي مظاهر لشيء معين من أمكنة مختلفة، في حين أن الأخرى تصنع حزمة من كل تلك الجوانب التي هي مظاهر لأشياء مختلفة من مكان معين. حزمة من هذا النوع الأخير، في زمن معين، تدعى «منظوراً» وإذا ما أخذت خلال مرحلة من الزمن تدعى «سيرة». والذاتية خاصة تميز المنظورات والسير، خاصة تقديم نظرة للعالم من مكان معين، ولقد رأينا في المحاضرة (7) أن هذه الخاصة لا تتعلق بالخواص الأخرى التي تكون بصورة عامة مرتبطة بالظواهر الذهنية، كالوعي مثلاً، التجربة والذاكرة. كما وجدنا بالحقيقة أن ذلك يعرض من خلال لوحة تصوير ضوئي، وإذا ما تكلمنا بدقة، من خلال أي جانب يؤخذ بالترابط مع تلك التي يكون لها نفس المكان «السلبي» بالمعنى المحدد في المحاضرة (7). أما الجوانب التي تشكل منظوراً واحداً فتكون مرتبطة معاً بصورة مبدئية بطريقة التزامن، بينما تلك التي تشكل سيرة واحدة، تكون مترابطة مبدئياً بوجود علاقات ـ زمنية مباشرة بينها. إلى هذا تضاف العلاقات المشتقة من قوانين ـ المنظور. ومن الواضح أننا في كل هذا لا نكون في نطاق علم النفس، كما يفهم بصورة عامة، كما أن من الصعب أيضاً أن نقول إننا في نطاق الفيزياء. وتحديد المنظورات والسير، رغم أنه لا يؤدي بعد لأي شيء يدعى بصورة عامة «ذهنياً» تم الافتراض مسبقاً أنه ضمن الظواهر الذهنية. مثال على ذلك، السببية الذاكرية:

فالوحدة السببية في السببية الذاكرية التي تؤدي إلى إحداث الأثر الباقي لسيمون، تكون هي كل المنظور برمته، وليس «أي» منظور بل المنظور في المكان الذي يوجد فيه نسيج عصبي، أو على أية حالة نسيج حي من نوع ما. كذلك فإن الإدراك الحسي، كما رأينا، يمكن فقط تحديده بحسب المنظورات. بالتالي فإن فهم «الذاتية»، أي فهم المكان «السلبي» لجانب من الجوانب، رغم أنه لا يكفي وحده لتعريف العقل، هو بكل وضوح، عنصر أساسي في التعريف.

لقد أكدت خلال هذه المحاضرات أن معطيات علم النفس لا تختلف، في جوهرها، عن معطيات الفيزياء. كما أكدت أن الأحاسيس هي معطيات خاصة بعلم النفس والفيزياء على حد سواء، بينما الصور التي يمكن أن تكون بمعنى ما معطيات خاصة حصراً بعلم النفس، يمكن تمييزها عن الأحاسيس فقط بترابطاتها، وليس بما هي بذاتها. مع ذلك، من الضروري الآن أن نفحص فكرة «المعطى» وأن نتوصل، إن أمكن لتعريف هذه الفكرة. فكرة «المعطى» مألوفة في كل العلوم ويعاملها رجال العلم عادة كما لو أنها واضحة تماماً. من جهة أخرى، يجد علماء النفس صعوبة كبيرة في المفهوم. فـ «المعطيات» تعرَّف بالطبع طبقاً لنظرية المعرفة: إنها تلك الأقوال التي تعرف منها الحقيقة دون برهنة، بحيث أنها يمكن أن تستخدم كمقدمات للبرهنة على أقوال أخرى. الأبعد من ذلك، حين يؤكد القول الذي هو معطى على وجود شيء ما، نقول إن ذلك الشيء هو معطى وكذلك القول الذي يؤكد وجوده. بالتالي، فإن تلك الأشياء التي نصبح متأكدين من وجودها من خلال الإدراك الحسي يقال إنها معطيات.

ثمة صعوبة ما في ربط هذا التعريف المعرفي لـ«المعطيات» بتحليلنا السيكولوجي للمعرفة، وإلى أن يتحقق ربط كهذا، ليس لنا الحق في استعمال مفهوم «المعطيات».

من الواضح، في المقام الأول، أنه لا يمكن أن يكون هناك «معطى» بمعزل عن الاعتقاد. فالإحساس الذي يأتي ويذهب فقط ليس بالمعطى، إنه يصبح معطى فقط عندما يكون موضع تذكر. كذلك، في الإدراك الحسي، لا يكون لدينا معطى ما لم يكن لدينا «حكم» إدراك حسي. وبالمعنى الذي تكون فيه الأشياء (باعتبارها عكس الأقوال) معطيات، يبدو طبيعياً أن نقول إن تلك الأشياء التي نكون واعين لها هي معطيات. لكن الوعي، كما رأينا، فكرة مركبة تتعلق بالمعتقدات وكذلك بالظواهر الذاكرية كتلك المطلوبة للإدراك الحسي والذاكرة. يتبع ذلك أنه ما من معطى يكون نظرياً، غير موضع شك، نظراً لأنه ما من اعتقاد معصوم عن الخطأ، كما يتبع ذلك أن كل معطى يتصف بدرجة تزيد أو تنقص من الغموض، نظراً لأن هناك دائماً نوعاً من الغموض في الذاكرة ومعنى الصور.

ليست المعطيات هي تلك الأشياء التي يكون وعينا لها أبكر زمنياً. ففي كل مرحلة من الحياة، بعد أن نصبح قادرين على التفكير، يتم التوصل إلى بعض معتقداتنا عن طريق الاستدلال، في حين أن بعضها الآخر لا يكون كذلك. والاعتقاد يمكن أن ينتقل من أي من هذين الصنفين إلى الآخر كما يمكن لذلك أن يصبح، أو يكف عن أن يكون اعتقاداً يقدم معطى. في ما يلي، وحين أتكلم عن المعطيات، لا يكون مقصدي هو الأشياء التي نشعر أننا متأكدون منها قبل أن تبدأ دراسة علمية لها، بل الأشياء التي

تظهر، حين يكون العلم متقدماً تماماً، باعتبارها تقدم الأرضية لنواحٍ أخرى من العلم، دون أن تكون هي ذاتها موضع اعتقاد على أي أساس ما عدا المشاهدة. وأفترض، كما يمكن القول، أن مراقباً متدرباً مع شيء من الاهتمام التحليلي، يعرف نوع الشيء الذي يبحث عنه، ونوع الشيء الذي سيكون مهماً. وما يلاحظه، في إطار العلم الذي يتوصل إليه، هو معطى بالنسبة إلى علمه. كما يكون مصقولاً ومتقناً تماماً مثل النظريات التي يقوم عليها بالأساس، نظراً لأن عادات التدريب فقط والكثير من الممارسة هي التي تتيح للإنسان القدرة على القيام بنوع من المراقبة تكون منيرة علمياً. مع ذلك، حين تتم المراقبة مرة واحدة، فإن الاعتقاد بها لا يقوم بالأساس على الاستدلال والمحاكمة المنطقية، بل فقط على كونها كانت موضع مشاهدة. بهذه الطريقة، تختلف مكانتها المنطقية عن مكانة النظرية التي تتم البرهنة عليها بوسائلها.

في أي علم آخر غير علم النفس، يكون المعطى مبدئياً نوعاً من الإدراك الحسي الذي يكون فيه فقط لب الإحساس هو معطى بشكل نهائي ونظري، رغم أن زيادات كهذه تحول الإحساس إلى إدراك حسي أمر لا يمكن تحاشيه عملياً. لكن إذا ما افترضنا أن المراقب مثالي، فسوف يكون قادراً على عزل الإحساس والتعامل مع هذا وحده كمعنى. لذلك، ثمة معنى مهم يمكننا أن نقول فيه، إذا ما حللنا إلى أبعد قدر يتوجب علينا ذلك، إن معطياتنا، خارج علم النفس، تتألف من أحاسيس تتضمن داخل ذاتها علاقات زمانية ومكانية معينة.

حين نطبق هذه الملاحظة على علم الهيئة، نرى أن الأعصاب والدماغ كأشياء مادية، ليست معطيات بمعنى الكلمة، بل يجب أن

تستبدل، في البنية المثالية للعلم، بالأحاسيس التي يقال من خلالها إن عالم الفيزيولوجيا يدركها حسياً. إن الانتقال من هذه الأحاسيس إلى الأعصاب والدماغ كأشياء مادية، يمت بالحقيقة إلى المرحلة الأولية في نظرية الفيزياء، وينبغي وضعها في الجزء الذي يتم التفكير به وليس في الجزء الذي يفترض أن يكون موضع مراقبة. فأن نقول إننا نرى الأعصاب أشبه بالقول إننا نسمع العندليب، كلاهما تعبير مريح لكنه غير دقيق. إننا نسمع صوتاً نعتقد أنه مرتبط سببياً بالعندليب كما نرى مشهداً نعتقد أنه مرتبط سببياً بالعصب. لكن في كل حالة من الحالتين، الإحساس وحده هو الذي يجب، إن أردنا الدقة، أن يدعى معطى. الآن، الأحاسيس هي بالتأكيد بين المعطيات الخاصة بعلم النفس. لذلك، كل معطيات العلوم الفيزيائية هي أيضاً معطيات علم نفس. يبقى أن نسأل ما إذا كانت كل معطيات علم النفس هي أيضاً معطيات علم فيزيائي ولاسيما علم الهيئة.

إن كنا على صواب في تحليلنا للعقل، فإن المعطيات النهائية لعلم النفس هي فقط الأحاسيس والصور والعلاقات بينهما. أما المعتقدات، الرغبات، الإرادات وما إليها فقد تبدت لنا على أنها ظواهر مركبة تتألف من أحاسيس وصور مترابطة فيما بينها ترابطات مختلفة. بالتالي (وبمعزل عن علاقات معينة) فإن الوقائع التي تبدو ذهنية على نحو أشد تميزاً والمستبعدة أكثر من الفيزياء، هي، كأشياء مادية، يتم تركيبها أو الاستدلال عليها، وليست جزءاً من الكتلة الأصلية للمعطيات في العلم المكتمل. لذلك، ومن كلا الطرفين، الفرق بين معطيات علم النفس والفيزياء يتضاءل في النهاية ترى ألا يوجد فرق، أو هل تبقى الصور خاصة بعلم النفس

حصراً وعلى نحو لا يقبل الاختزال؟ من منظور التعريف السببي للفرق بين الصور والأحاسيس، هذا يوصلنا إلى سؤال جديد، هو التالي: هل القوانين السببية لعلم النفس تختلف عن القوانين السببية لأي علم آخر أو أنها فيزيولوجية حقاً؟

لا بد من إزالة بعض الغموض قبل أن يكون بالإمكان مناقشة هذا السؤال مناقشة صحيحة.

أولاً، هناك تمييز بين القوانين المباشرة الخام وبين تلك التي تظهر على أنها دقيقة وعامة. ولسوف أعود إلى الأولى حالاً، لكن الأخيرة هي التي أود أن أناقش الآن.

إن المادة، كما عرفناها في نهاية المحاضرة (5)، هي تخيل منطقي تم اختراعه لأنه يقدم طريقة مريحة لذكر القوانين السببية. وباستثناء الحالات التي تكون فيها نظامية المظاهر كاملة (والتي ليس لدينا عنها أية تجربة)، فإن المظاهر الفعلية لعيّنة من المادة لا تكون أعضاء في تلك المنظومة المثالية للمظاهر النظامية التي تحدد على أنها كينونة المادة قيد البحث. لكن المادة، بالنتيجة، يستدل عليها من مظاهرها التي تستخدم للتحقق من القوانين الفيزيائية. بالتالي، بقدر ما تكون الفيزياء علماً تجريبياً قابلاً للتحقق، يجب التسليم أو البرهنة على أن الاستدلال من المظاهر على المادة هو، بصورة عامة، مشروع ولا بد أن يكون قادراً على أن يقول لنا تقريباً ما المتوقع أن تكون المظاهر. من خلال مسألة التحقق هذه وقابلية التطبيق التجريبي على التجربة نصل إلى نظرية المادة التي أناصرها. من التفكير بهذه المسألة ينتج أن الفيزياء، بقدر ما هي علم تجريبي، لا تخيل منطقي، تكون معنية بالخواص التي هي من النوع نفسه تماماً كتلك التي ينظر إليها علم النفس تحت اسم

الأحاسيس. والقوانين السببية للفيزياء، إن تم تفسيرها على هذا النحو، تختلف عن قوانين علم النفس فقط بحقيقة مفادها أنها تربط خاصة ما بمظاهر أخرى في العينة ذاتها من المادة دون أن تربطها بمظاهر أخرى في المنظور نفسه. أي بمعنى أنها تجمِّع معاً الجوانب التي يكون لها نفس المكانة «السلبية». على أن بعض الجوانب، كالصور مثلاً، ليس لها مكانة «إيجابية» ولذلك تمت حصراً لعلم النفس.

باستطاعتنا الآن أن نفهم الفرق بين الفيزياء وعلم النفس. فالأعصاب والدماغ مادة: وأحاسيسنا البصرية عندما ننظر إليها يمكن أن تكون، وأعتقد أنها كذلك، أعضاء في المنظومة التي تشكل مظاهر غير نظامية لهذه المادة، لكنها ليست كل المنظومة. علم النفس معني، داخلياً، بأحاسيسنا عندما نرى عينة من المادة، باعتبارها عكس المادة التي نراها. وإذا افترضنا، كما ينبغي، أن لأحاسيسنا أسباباً مادية، تكون قوانينها السببية. مع ذلك، مختلفة جذرياً عن قوانين الفيزياء، نظراً لأن التفكير بإحساس واحد يتطلب تحطيم المجموعة كلها التي هو عضو فيها. وعندما يستخدم الإحساس للتحقق في الفيزياء يستخدم فقط كعلامة على ظاهرة مادية معينة، أي، مجموعة من الجوانب هو عضو فيها. لكن عندما يدرس من قبل علم النفس، يؤخذ بعيداً عن تلك المجموعة ويوضع في سياق مختلف تماماً حيث يكون سبباً للصور أو الحركات الإرادية. إنه بصورة مبدئية هذا التجميع المختلف الذي يتميز به علم النفس باعتباره عكس كل العلوم الطبيعية بما في ذلك علم الهيئة. الفرق الثاني هو أن الصور التي تمت لعلم النفس ليس من السهولة إدخالها ضمن الجوانب التي تشكل شيئاً مادياً أو عينة مادة.

مع ذلك، يبقى هناك سؤال مهم: هل الأحداث الذهنية تعتمد سببياً على الأحداث المادية بالمعنى الذي لا يصح فيه الاعتماد المعاكس؟ قبل أن نتمكن من مناقشة الإجابة على هذا السؤال، علينا أولاً أن نكون واضحين فيما يتعلق بما يعنيه سؤالنا.

حين يكون بالإمكان أن نستدل من آ معينة على ب، لكن ب معينة لا يمكن أن نستدل منها على آ، نقول إن ب تعتمد على آ بالمعنى الذي لا تكون فيه آ معتمدة على ب. وإذا ما قيل ذلك بمصطلحات منطقية فإن هذا يرقى إلى القول إن ب، عندما نعرف علاقة واحدة من علاقات كثيرة بين آ وب، تعتمد على ب في مجال هذه العلاقة، وإذا كانت العلاقة قانوناً سببياً، يمكننا القول إن ب تعتمد سببياً على آ. التوضيح الذي يهمنا بصورة أساسية هو منظومة الظواهر الخاصة بشيء مادي، إذ يمكننا، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، أن نستدل على مظاهر بعيدة من مظاهر قريبة، لكن العكس غير صحيح. فالناس كلهم يبدون متشابهين عندما يكونون على بعد ميل منا. من هنا، عندما نرى إنساناً على بعد ميل منا لا نستطيع أن نقول كيف سيبدو عندما يكون على بعد يارد واحد. لكن عندما نراه على بعد يارد يمكننا أن نقول كيف يبدو وهو على بعد ميل، بالتالي، النظرة الأقرب تعطينا معلومات أكثر دقة والنظرة البعيدة تعتمد سببياً عليها بالمعنى الذي لا تكون هي فيه معتمدة سببياً على النظرة البعيدة.

إن هذه المقدرة السببية الكبرى للمظهر القريب هي التي تجعل الفيزياء تذكر قوانينها السببية بلغة تلك المنظومة من المظاهر النظامية التي تقاربها المظاهر الأقرب بشكل متزايد والتي تجعل المعلومات المستمدة من مجهر أو مرقاب ذات قيمة. ومن الواضح أن أحاسيسنا،

إذا ما نظرنا إليها كمظاهر غير نظامية لأشياء مادية، تتشارك بالاعتماد السببي الذي يمت لمظاهر بعيدة نسبياً، لذلك نكون، في حياتنا الحسية، في حالة اعتماد سببي على القوانين الفيزيائية.

مع ذلك، ليس هذا هو الشطر المهم أو الأشد أهمية من سؤالنا. إن سببية الصور هي المشكلة الهامة. لقد رأينا أنها تخضع للسببية الذاكرية وأن السببية الذاكرية يمكن إرجاعها إلى السببية المادية العادية في النسيج العصبي. هذه هي المسألة التي لا بد لموقفنا بناء عليها أن يتحول باتجاه ما يمكن أن يدعى المادية. إن أحد معاني المادية هو النظرة القائلة إن كل الظواهر الذهنية تعتمد بأسبابها على الظواهر المادية، بالمعنى المذكور آنفاً للاعتماد السببي. وما إذا كانت هذه هي الحالة أم لا، لا يسعني القول بأنني أدري، فالسؤال يبدو لي هو ذاته أي ما إذا كانت السببية الذاكرية هي نهائية أم لا، وذلك ما ألقينا نظرة عليه دون البت فيه في المحاضرة رقم (4). لكنني أعتقد أن مجمل الأدلة تشير إلى أن جواب المدرسة المادية هو المعقول أكثر.

لدى النظر بالقوانين السببية لعلم النفس، يكون الفارق بين التعميمات التقريبية والقوانين الدقيقة بالضبط مهماً، فهناك كثير من التعميمات التقريبية في علم النفس، لكنها ليست من النوع الذي نحكم من خلاله على سلوكنا العادي تجاه بعضنا بعضاً، بل أيضاً من نوع علمي تقريباً أكثر. والعادة والترابط يمتان لقوانين كهذه، ولسوف أعطي مثالاً على نوع القانون الذي يمكن التوصل إليه. لنفترض شخصاً كثيراً ما مر بتجربة آ وب بتجاور زمني قريب، والترابط ترسخ بحيث أن آ أو صورة آ تميل لأن تسبب صورة ب. السؤال الذي ينشأ: هل سيعمل الترابط في كلا الاتجاهين أو فقط

في الاتجاه الذي حدثت فيه الأبكر زمنياً إلى الاتجاه الـذي حـدثت فيـه اللاحقـة؟ في مقالـة بعنـوان «اتجـاه الترابطـات» بقلـم الـسيد ولجموث (نشرت في المجلة البريطانية لعلم النفس، سنة 1913، آذار) يزعم الكاتب أنه أثبت بالتجربة أن التـرابط، بقـدر مـا تكـون الذاكرة المحركة معنية (أي ذاكرة الحركات) تعمل فقط من الـسابق إلى اللاحق، بينما في الذاكرة البصرية والسمعية، لا تكون هذه هي الحالة، بل اللاحقة مـن تجـربتين متجـاورتين هـي الـتي يمكـن أن تستدعي السابقة كما أن السابقة تستدعي اللاحقة. كذلك يقتـرح أن الذاكرة المحركـة فيزيولوجيـة، بينمـا الـذاكرة الـسمعية والبـصرية سيكولوجية بالحقيقة أكثر. لكن ليست تلك هي النقطـة الـتي تهمنـا في المثال. النقطة التي تهمنـا هـي أن قـانون التـرابط، الثابـت مـن خلال المراقبة السيكولوجية الخالصة، هو قانون علم نفس خـالص ويمكن أن يخدم كعينة لما يكون ممكناً عن طريـق اكتـشاف قـوانين كهذه. مع ذلك، ما يزال الأمر ليس أكثر من تعميم تقريبي، متوسط إحصائي. فهو لا يقول لنا ماذا ينتج عن سبب معين في حالة معينـة. إنه قانون ميل أو نزوع وليس قانوناً دقيقـاً وثابتـاً كقـوانين الفيزيـاء تلك التي تسعى للوجود.

وإذا ما أردنا أن ننتقـل مـن قـانون العـادة، المـذكور ـ كميـل أو متوسط إلى شيء ما أكثر دقة وثباتاً، يبدو أننا سنـساق إلى الجهـاز العـصبي. إن باسـتطاعتنا أن نخمـن تقريبـاً كيـف لواقعـة أن تـؤدي لإحداث تغـير في الـدماغ وكيـف لتكرارهـا أن يـؤدي إلى إحـداث شيء ما مشابه لمجرى نهر تتدفق التيارات المائية فيه بـسهولة أكثـر من ممرات مجاورة. إن بوسعنا أن ندرك حسياً بهـذه الطريقـة، لـو كان لدينا المزيد من المعرفة، أن الميل للعـادة مـن خـلال التكـرار

يمكن استبداله بحساب دقيق لتأثير كل واقعة في إحداث تعديل من النوع الذي تنشأ عنه العادة في النهاية. مثل هذه الاعتبارات هي التي تضع دارسي المدة الفيزيولوجية ـ النفسانية ضمن مناهجهم، مهما تكن ميتافزيقيتهم. هناك، بالطبع، استثناءات، مثل الأستاذ ج. س. هالدين الذي يؤكد أن من المستحيل، نظرياً، التوصل إلى تفسيرات فيزيولوجية لظواهر نفسانية أو تفسيرات نفسانية لظواهر فيزيولوجية. لكنني أعتقد أن مجمل آراء الخبراء القائم على الممارسة، هو في الجانب الآخر.

أما السؤال ما إذا كان بالإمكان التوصل إلى قوانين سببية دقيقة تكون فيها الأسباب نفسية وليست مادية أم لا، فهو سؤال يحتاج لبحث تفصيلي، ولقد بذلت ما في وسعي لكي أوضح طبيعة السؤال لكنني لا أعتقد أن من الممكن بعد الإجابة عليه بأية درجة من الثقة. إنه يبدو لي مسألة غير قابلة للحل على الإطلاق، لكن يمكننا أن نأمل أن يتمكن العلم مستقبلاً من إيجاد أرضية كافية لاعتبار أحد الأجوبة أكثر معقولية بكثير من الأجوبة الأخرى، أما في الوقت الراهن فلا أرى كيف يمكننا التوصل إلى قرار.

مع ذلك، أعتقد بناء على نظرية المادة التي شرحناها في المحاضرة (5) و(7) أن الوصف العلمي النهائي لما يجري في العالم، لو كان ممكناً التأكد منه، فإنه سيكون مشابهاً لعلم النفس أكثر مما هو للفيزياء في ما وجدنا أنه الفرق الحاسم بينهما. كما أعتقد، أنه ينبغي القول إن وصفاً كهذا لا يمكن أن يكتفى عنه بالكلام، حتى شكلانياً، كما لو أن المادة، التي هي تخيل منطقي، هي الحقيقة النهائية. إذ أظن، إن كانت معرفتنا العلمية صالحة للمهمة، وهو ما ليس كائناً ولا يحتمل أن يصبح، أنها ستقدم

قوانين ترابط الخواص التي تشكل حالة مؤقتة لوحدة مادية وتذكر القوانين السببية للعالم بحسب هذه الخواص وليس بحسب المادة. كما أعتقد أن القوانين السببية التي ستذكرها هكذا، ستكون قابلة للتطبيق على علم النفس والفيزياء على حد سواء، والعلم الذي ستذكر فيه سينجح في تحقيق ما حاول الميتافيزيق تحقيقه عبثاً، ألا وهو وصف ما يحدث بشكل حقيقي وصحيح كلياً، حتى لو لم يكن الحقيقة الكاملة، وخالٍ من كل التخيلات المريحة أو الافتراضات غير المبررة للكينونات ميتافيزيقية. والقانون السببي القابل للتطبيق على الخواص سيعد قانون فيزياء ولو كان بالإمكان ذكره بلغة تلك الأنظمة الخيالية للمظاهر النظامية التي هي المادة. وإن لم تكن هذه هي الحالة، فليعّد قانون علم نفس إن كانت إحدى الخواص إحساساً أو صورة، أي خاضعة للسببية الذاكرية. كما أعتقد أن تحقيق تركيبة وحدة مادية وتحليلها إلى مكونات مشابهة للأحاسيس هو ذو أهمية بالغة بالنسبة للفلسفة، وحيوي بالنسبة لأي فهم للعلاقات بين العقل والمادة، بين إدراكاتنا الحسية والعالم الذي تدركه. وإنني لمقتنع أن علينا أن ننظر في هذا الاتجاه من أجل حل الكثير من قضايا محيرة قديمة.

ومن المعقول أن علم الوقائع الذهنية كله، لاسيما حيث يتعلق الأمر بتعريفاته الأولية، يمكن أن يتم تبسيطه من خلال تطور العلم الموحَّد الأساسي الذي تكون فيه القوانين السببية للخواص موضع بحث، بدلاً من القوانين السببية لتلك المنظومات من الخواص التي تشكل الوحدات المادية للفيزياء. هذا العلم الأساسي سيجعل الفيزياء تتحول لتصبح اشتقاقية بالطريقة نفسها التي تجعل النظريات الخاصة بتشكل الذرة الكيمياء مشتقة من الفيزياء، وكذلك تجعل

علم النفس يظهر أقل تفرداً وانعزالاً بين العلوم. وإن كنا على صواب في هذا، تكون فلسفة مادية خاطئة تلك التي سببت صعوبات كثيرة لفلسفة العقل - صعوبات ستؤدي فلسفة صحيحة للمادة لجعلها تزول.

يمكن إجمال ما توصلنا إليه من استنتاجات بما يلي:

1) الفيزياء وعلم النفس لا يتمايزان بمادتهما. فيما العقل والمادة على حد سواء هما بنيتان منطقيتان، والخواص التي يتركبان منها، أو التي يستدل عليهما منها، لها علاقات متنوعة، بعضها درسته الفيزياء، وبعضها الآخر علم النفس. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن الفيزياء تجمّع الخواص عن طريق أمكنتها الفاعلة، أما علم النفس فعن طريق أمكنتها السلبية.

2) الميزتان الأشد أساسية للقوانين السببية التي تدعى بشكل طبيعي سيكولوجية هما: «الذاتية» و«السببية الذاكرية»، وهاتان ليستا غير مترابطتين، نظراً لأن الوحدة السببية في السببية الذاكرية هي مجموعة الخواص التي يكون لها مكان سلبي معين في زمن معين، ومن خلال هذه الطريقة في التجميع، تحدد تلك الذاتية.

3) العادة، الذاكرة والتفكير كلها تطورات للسببية الذاكرية، ومن المعقول، رغم أنه ليس من المؤكد، أن السببية الذاكرية مشتقة من السببية المادية العادية في النسيج العصبي (وسواه).

4) الوعي مركّب وبعيد عن أن يكون خاصة شاملة للظواهر الذهنية.

5) العقل مسألة درجة تتجسد بصورة رئيسية في عدد العادات وتركيبتها.

6) كل معطياتنا، سواء في الفيزياء أو علم النفس، تخضع للقوانين السببية لعلم النفس، لكن القوانين السببية للفيزياء، وذلك في الفيزياء التقليدية على الأقل، يمكن وحدها أن تذكر بحسب المادة التي يمكن أن يستدل عليها ويتم تركيبها على حد سواء، وليس معطى أبداً. وفي هذا المجال يكون علم النفس أقرب إلى ما هو موجود فعلاً.

الفهرس

المحاضرة (6)

المحاضرة (7)

المحاضرة (8)

المحاضرة (9)

المحاضرة (10)

المحاضرة (11)

المحاضرة (12)



BERTRAND RUSSELL

THE ANALYSIS OF MIND

هذا الكتاب محاولة للتوفيق بين اتجاهين، أحدهما في علم النفس والآخر في الفيزياء، أجد نفسي متعاطفاً معهما كليهما، رغم أنهما للوهلة الأولى قد يبدوان متناقضين. فمن جهة، كثير من علماء النفس، خاصة أنصار المدرسة السلوكية، يميلون لتبني ما يعتبر بالأساس موقفاً مادياً، كمادة منهج إن لم يكن مادة ميتافيزيق. إنهم يجعلون علم النفس يعتمد بشكل متزايد على علم الهيئة والمشاهدة الخارجية، ويميلون للتفكير بالمادة كشيء ما أكثر تماسكاً بكثير وأقل عرضة للشك من العقل، بينما الفيزيائيون، ولاسيما أينشتاين والأنصار الآخرون لنظرية النسبية، يجعلون «المادة» أقل وأقل مادية. عالمهم يتكون من وقائع تستمد منها المادة من خلال تركيب منطقي. فكل من يقرأ، مثلاً، كتاب الأستاذ إدينغتون «المكان، الزمان والجاذبية» سيرى أن المادية عتيقة . الطراز لم تعد تلقى دعماً من الفيزياء الحديثة. وأظن أن ما يتصف بقيمة ثابتة في نظر السلوكيين إنما هو الشعور بأن الفيزياء هي العلم الأكثر أساسية في الوجود الراهن. لكن هذا الموقف لا يمكن أن يدعى مادياً، إذ لم تعتبر الفيزياء، كما يبدو أنها هي الحالة، وجود المادة أمراً مفروغاً منه.

ISBN 978-9933-429-97-3
9 789933 429973